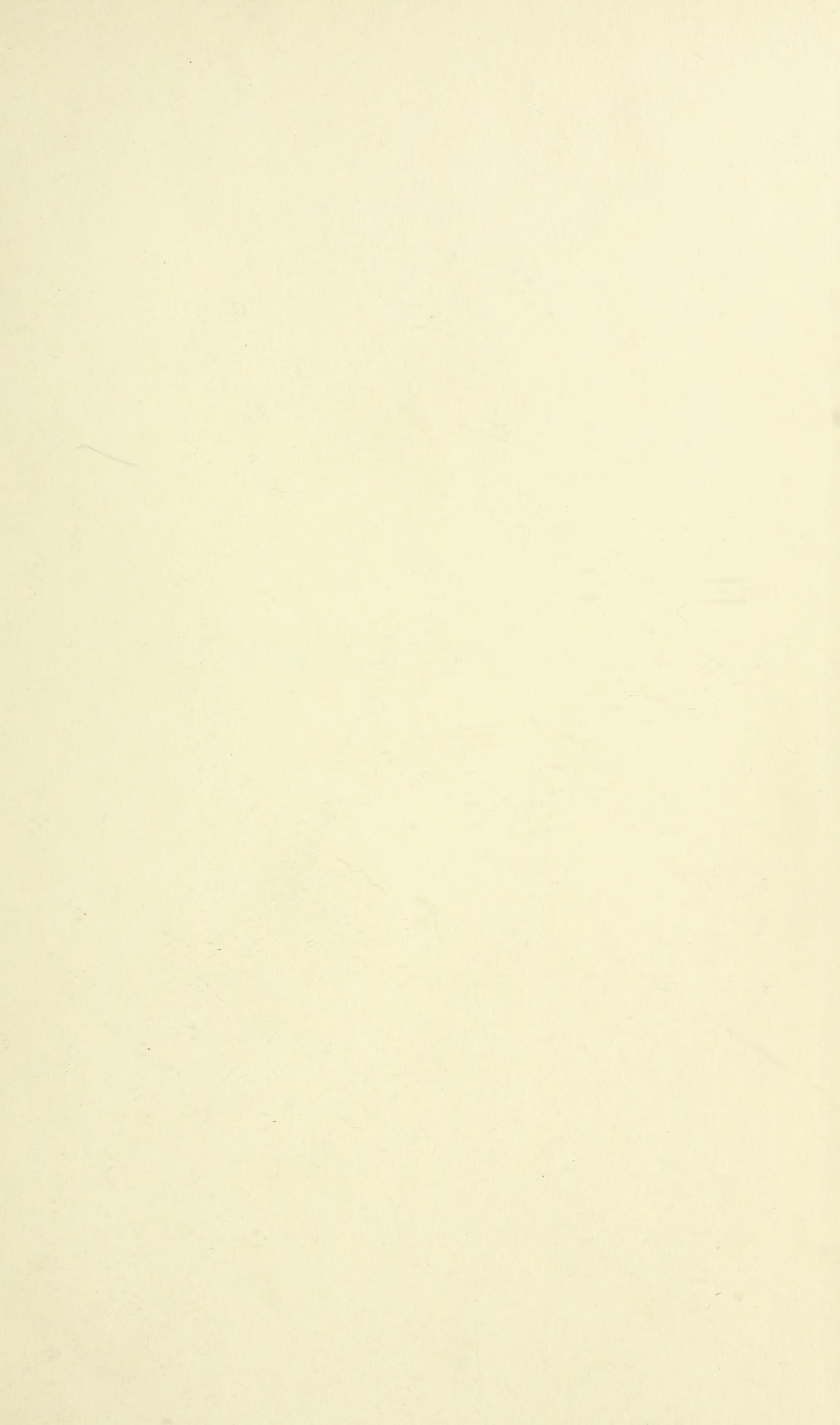
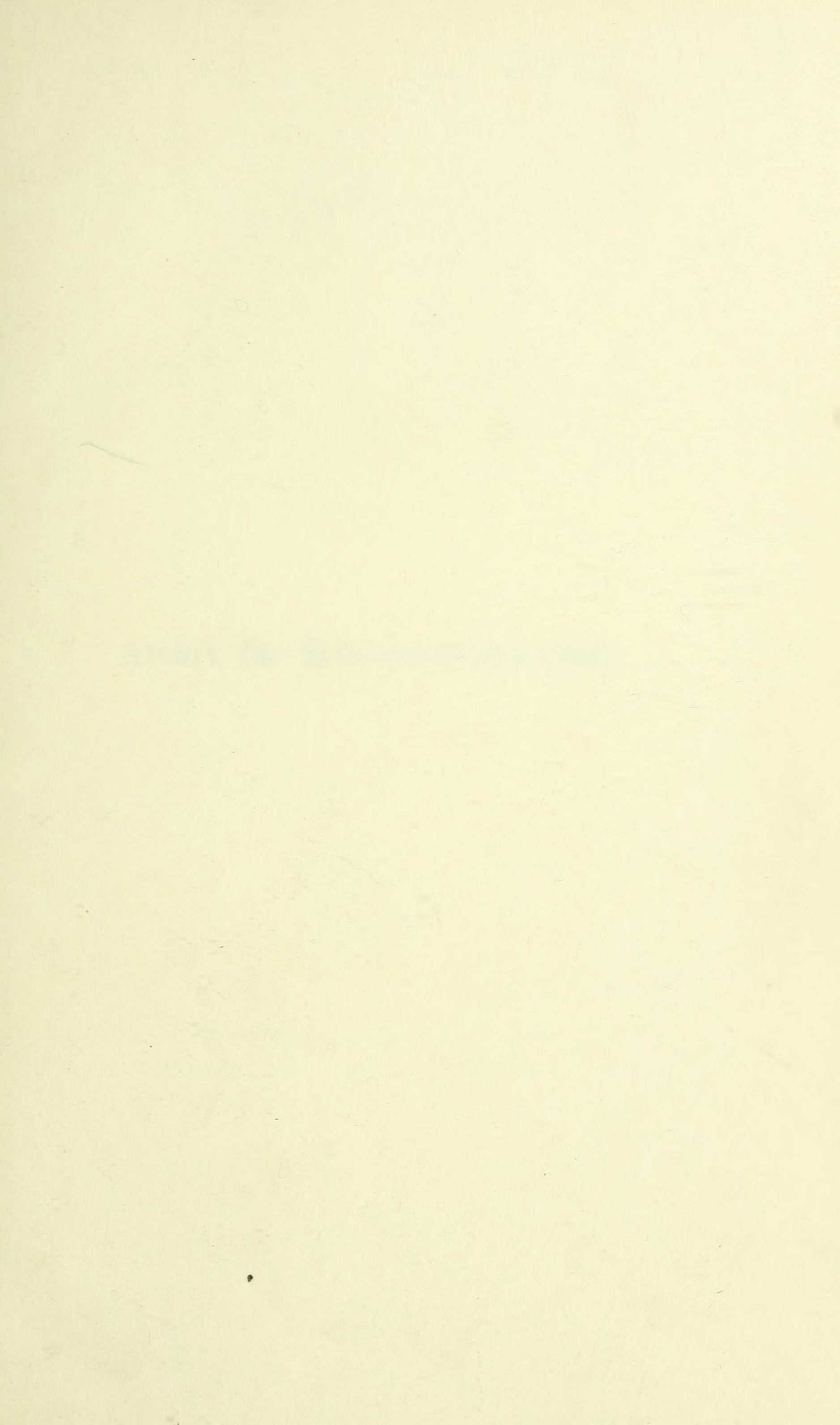


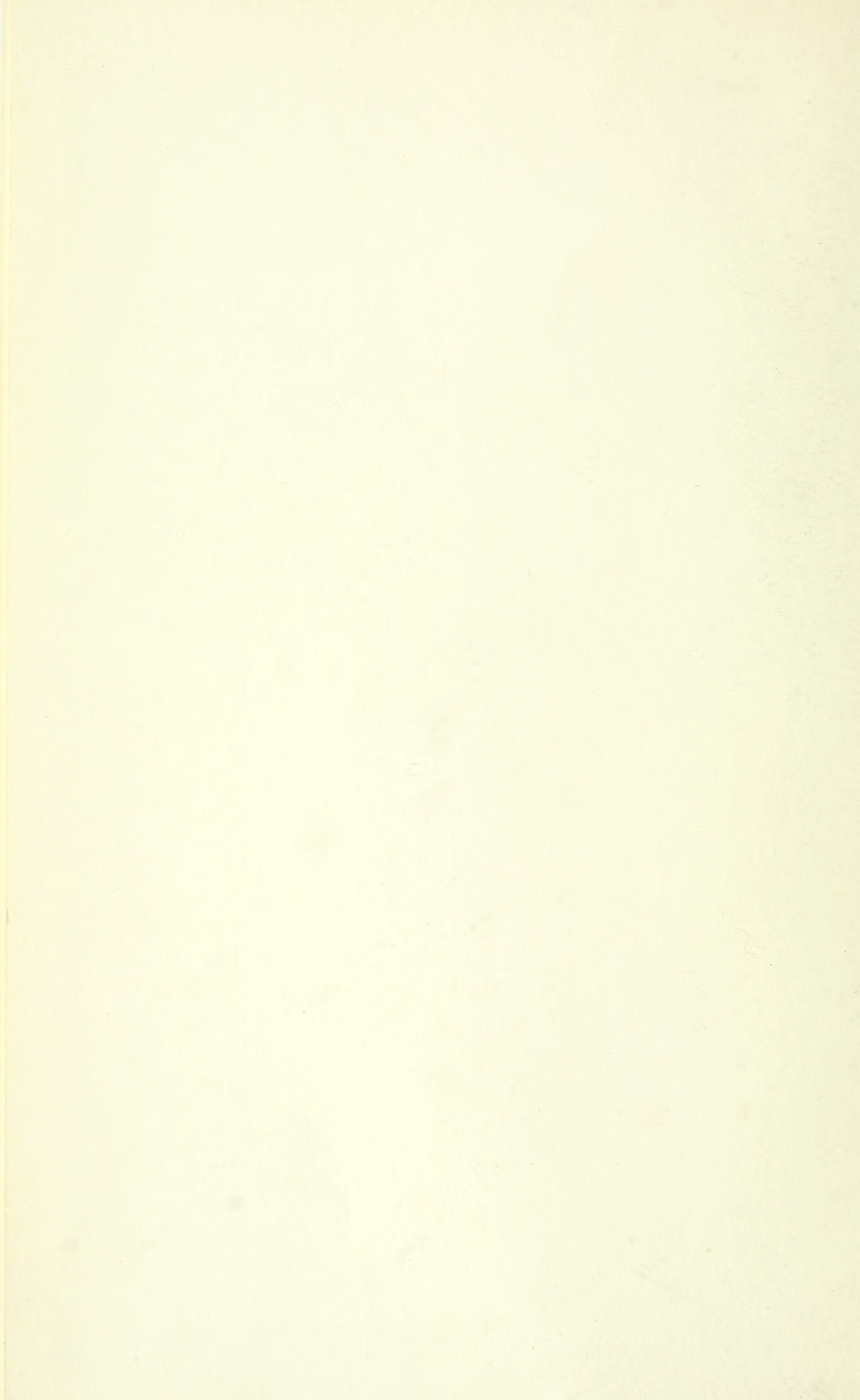
HANDBOUND
AT THE

UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

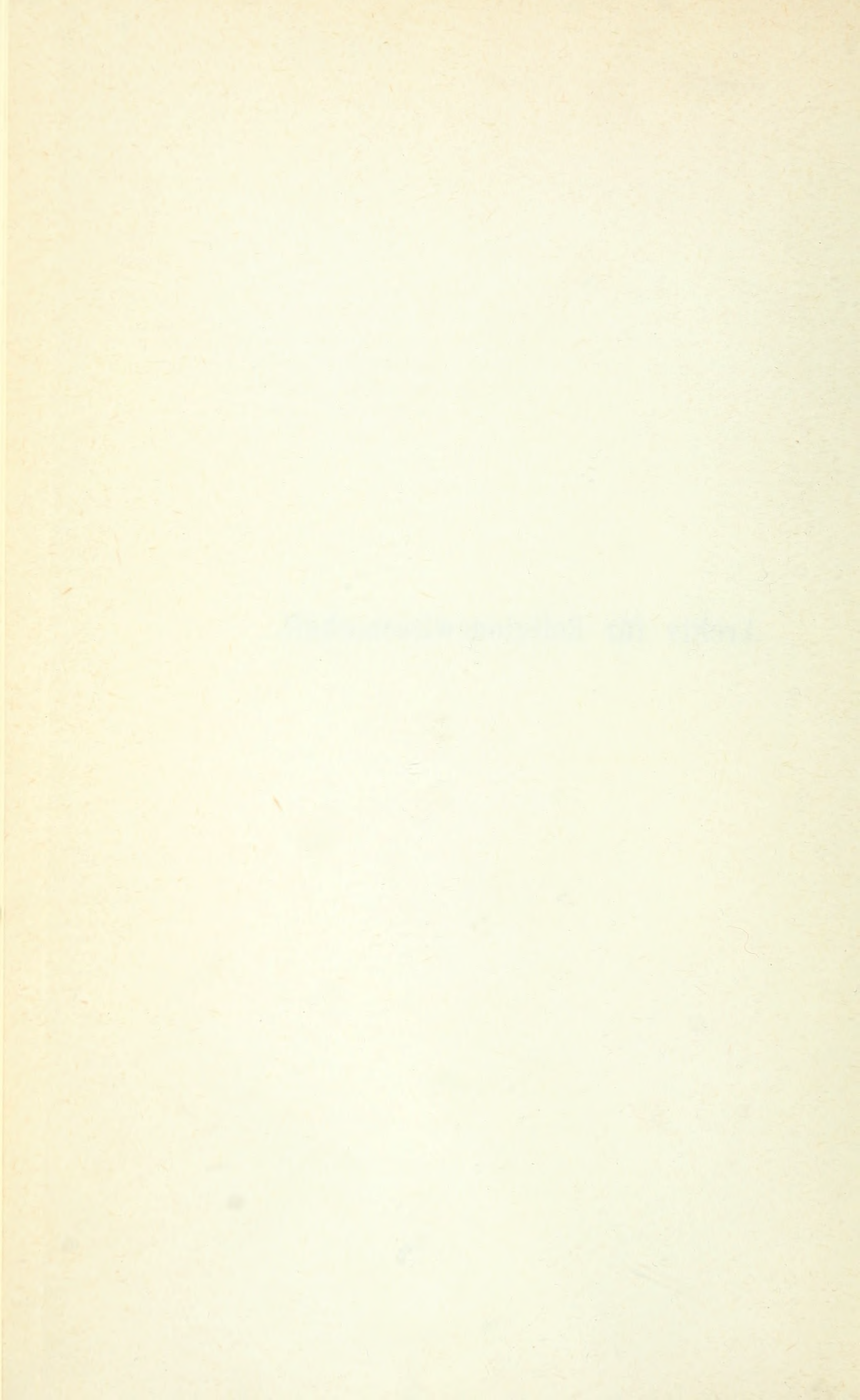








Archiv für Religionswissenschaft.



Archiv
für
Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. Bousset in Göttingen, Hofrat Crusius in München, Professor Dr. H. Gunkel in Berlin, Professor Dr. E. Hardy in Bonn, Professor Dr. A. Hillebrandt in Breslau, Professor Morris Jastrow in Philadelphia, Dr. J. Karlowicz in Warschau, Professor Dr. O. Mogk in Leipzig, Professor Dr. R. Pietschmann, Direktor an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Professor Dr. W. Roscher, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Geh. Kirchenrat Professor D. B. Stade in Giessen, Professor Dr. E. Stengel in Greifswald, Professor Dr. A. Wiedemann in Bonn, Professor Dr. H. Zimmern in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis**

in Bremen.

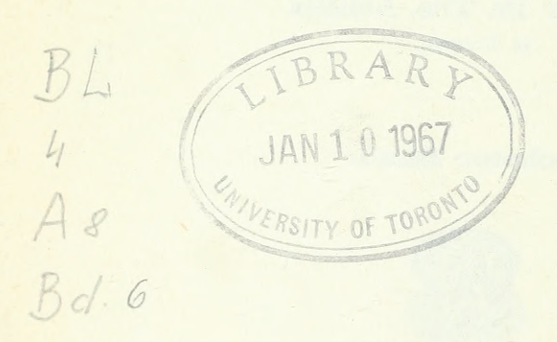
Sechster Band.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Mit Genehmigung des Verlags J. C. B. Mohr, Tübingen
veranstalteter Nachdruck

KRAUS REPRINT LTD
Vaduz
1965



Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Die Sintflutsage.

Versuch einer neuen Erklärung

von

Dr. Ernst Böklen, Stadtpfarrer in Grossbottwar (Württemberg).

Es ist in den letzten Jahren, wie mir scheint mit Erfolg, der Versuch gemacht worden, viele indogermanische Mythen auf den Kult der beiden Himmelskörper Sonne und Mond zurückzuführen[1]. Der Gedanke liegt daher nahe, die hier befolgte Methode der Erklärung auch auf dem Gebiet der semitischen, speziell auch der alttestamentlichen Mytho-

[1] Ich meine hauptsächlich die im folgenden mehrfach zu citierenden Arbeiten von Siecke: De Niso et Scylla in aves mutatis, Wissensch. Beilage zum Programm des Friedrich-Gymn. Berlin 1884. Beiträge zur genaueren Erkenntnis der Mondgottheit bei den Griechen, Wissensch. Beilage zum Programm des Städt. Progymn. Berlin 1885. Die Liebesgeschichte des Himmels, Strassburg 1892. Ueber die Bedeutung der Grimm'schen Märchen für unser Volkstum, Rede etc. Hamburg 1896. Die Urreligion der Indogermanen. Vortrag etc. Berlin 1897. Der Gott Rudra im Rigveda, in dieser Zeitschrift I (1898) 113 ff., 209 ff. Mythologische Briefe Berlin 1901. Vgl. auch die Ausführungen Hillebrandt's in seiner „Vedischen Mythologie“ Bd. I (1891) und Bd. II (1899) über den indischen Gott Soma.

logie in Anwendung zu bringen. Denn bei aller Verschiedenheit semitischen und indogermanischen Geistes sprechen doch von vornherein gewichtige Gründe dafür, dass die Mythenbildung wie überall, so auch bei diesen beiden grossen Völkergruppen nach den nämlichen Gesetzen erfolgte, dass es in der Hauptsache dieselben Naturvorgänge waren, die die mythenerzeugenden Seelenkräfte weckten, und dass auch die Deutung, die man jenen zunächst rätselhaften Naturvorgängen gab, da und dort eine ähnliche war und ihren Ausdruck in ähnlich zu verstehenden mythischen Erzählungen und Bildern gefunden hat. So unterliegt es denn auch für mich keinem Zweifel, dass sehr viele Mythen im Alten Testament sich als Sonnen- und Mondmythen deuten lassen. Thatsächlich sind uns ja auch schon Erklärungsversuche in dieser Richtung gegeben worden. Ich verweise in erster Linie auf die Simsonsage, die doch sehr wahrscheinlich als Sonnenmythus aufzufassen ist; ferner auf die zweifellos richtige Deutung, die der Entstehung der Eva aus einer Rippe Adams = der Mondsichel gegeben worden ist: so schon von Grill, Erzväter der Menschheit 1875 S. 103ff. und von Siecke, Urreligion S. 31 und Rudra a. a. O. S. 226 Anm. 1 [1]. Endlich glaube auch ich mit Winckler (Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, Teil II: Die Legende, 1900, S. 56ff.), dass Jakob Mondheros ist. Die Gründe freilich, die Winckler für seine Ansicht geltend macht, scheinen mir nicht genügende Beweiskraft zu besitzen, wie denn auch die sonstigen Versuche dieses Gelehrten, alttestamentliche Mythen als Astralmythen zu deuten, so manches Richtige auch darin enthalten sein mag, doch einer ganz anderen Begründung bedurft hätten, um ernsthaft diskutierbar zu sein. Wenn nun im folgenden die Sintflutsage zum Gegenstand einer näheren Untersuchung gemacht werden soll, so

[1] Nur glaube ich, dass die Deutung Adam = Sonne nicht richtig ist; er wird vielmehr ursprünglich wohl ebenso eine Mondgottheit sein wie Eva.

geschieht dies hauptsächlich, weil hier das Material, das zur Deutung des Mythus erforderlich ist, nämlich die Parallelsagen, die sich bei anderen Völkern finden, so ziemlich parat liegt[1]. Können doch nach meiner Ueberzeugung die alttestamentlichen Mythen, wie überhaupt die Mythen jedes einzelnen, bestimmten Volkes nur dann richtig und vollständig gedeutet werden, wenn man zugleich die ähnlichen Sagengebilde der anderen Völker, der semitischen nicht bloss, sondern auch der indogermanischen, ja auch der sogenannten Naturvölker mit in den Kreis der Betrachtung hereinzieht.

Vielfach erklärt man die Sintflutsage für eine historische Erinnerung an eine einzelne Katastrophe, die in uralter Zeit irgendwo stattgefunden hätte, ein gemeinsames Erlebnis, das die Menschen in der Urzeit gehabt haben sollen, oder glaubt man (so z. B. Andree), dass wir es mit mehreren selbständigen Erinnerungen an verschiedene örtliche Ereignisse (Durchbrüche von Flüssen, Wirbelstürme mit den sie begleitenden Fluten, Erdbebenfluten u. s. w.) zu thun haben. Gegen beides aber sprechen gewichtige Gründe. Ganz besonders die vielen der Sage anhaftenden, bei den verschiedensten Völkern in ganz ähnlicher Weise vorkommenden, uns völlig irrational erscheinenden, wunderbaren Einzelzüge, die wir ebensowenig geschichtlich verstehen, wie auch bloss als rein willkürlich erfundene Zuthaten ansehen können. Vielmehr bleibt nichts anderes übrig, als die Annahme, dass hier ein Naturmythus[2]

---

[1] Ich verweise hauptsächlich auf Andree, Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet, 1891; Usener, Die Sintflutsagen 1899, und für die babylonische Flutsage auf Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Keilinschr. Bibliothek VI 1 (1900) 229 ff.

[2] Die Ausdrücke „Mythus" und „Sage" werden in diesem Aufsatz mit Absicht als gleichbedeutend gebraucht. Man hat sich zwar gewöhnt, dieselben in verschiedenem Sinn zu nehmen und pflegt unter Mythen Göttergeschichten zu verstehen, unter Sagen dagegen Erzählungen, in denen die handelnden Personen Menschen sind (vgl. z. B. Gunkel, Genesis [im Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Nowack I 1 1901] S. VII). Ich glaube indes, dass die in den „Sagen" (wie auch die

vorliegt und zwar ein Naturmythus, in den einst die Menschen nahezu ihr gesamtes Vorstellen und Meinen über die Natur, alles was sie von den Geheimnissen der Natur enträtselt zu haben glaubten, hineingelegt haben: nur so erklärt sich die „erstaunliche Zähigkeit der Erzählung“ und die „ungeheure Kraft, die ihr nach ihrer Verbreitung eigen gewesen sein muss“ (s. GUNKEL, Genesis S. 70). Freilich, wenn ein Naturmythus vorliegt, so entsteht alsbald die bis jetzt noch nicht in befriedigender Weise beantwortete Frage, welcher (nicht einmalige, ausserordentliche, sondern regelmässig wiederkehrende, in einer bestimmten Einrichtung begründete) Naturvorgang (oder welche Naturvorgänge) diesen merkwürdigen Sagenkomplex denn zu seiner Deutung herausgefordert hat. Ich meine nun, und hoffe das im folgenden zu begründen, dass die Sintflutsage — zunächst die hebräische, weiterhin dann auch die übrigen — in ihrem Kern ein Mondmythus ist und dass erst unter dieser Voraussetzung die einzelnen Züge dieser Sage — die bei der Auffassung der Erzählung als einer historischen Erinnerung etwas völlig Unverständliches behalten — ihre zureichende Erklärung bekommen. Genauer ist meine Ansicht die, dass der in Frage stehende Mythus vor allem aus folgenden uralten, bei vielen Völkern nachweisbaren Vorstellungen herausgewachsen ist: 1. Jenseits des von uns gesehenen blauen Himmelsgewölbes (des Firmaments oder der „Veste“) befindet sich der Himmelsocean (das Urmeer); 2. der Mond ist (wie auch Sonne und Sterne) ein goldener Kahn, der über diesen Ocean hinfährt; 3. ebenso ist aber auch der Mond (nicht minder als die Sonne) Quelle alles Lebens und Gedeihens in Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt, ja in ihm ist der Same alles Lebendigen. — Die Flut entsteht nun durch den Hereinbruch der Gewässer des Urmeers,

---

in den „Märchen“) auftretenden Menschen im Grund nichts anderes sind als vermenschlichte Götter, und dass daher die strenge Scheidung zwischen Sage und Mythus besser aufgegeben wird.

der einst in der Urzeit stattgefunden hat; sie kann aber dem am Himmel hinfahrenden Mondkahn nichts anhaben. Er wird nur eine Zeitlang verdunkelt, um dann gerettet aus der Katastrophe hervorzugehen. Mit ihm kommen auch die Lebewesen davon, die in ihm ihre Zuflucht gefunden haben und die nun den Samen für die neue Welt bilden. Wesentlich mitbeteiligt an der Entstehung der Sage war natürlich auch die Wahrnehmung von der teils befruchtenden, teils aber auch verderblichen Wirkung des Regens, dessen verborgene Quellen aber in alter Zeit nicht etwa schon in den Wolken, sondern erst über denselben, im Urmeer, gesucht wurden. Möglich, ja wahrscheinlich ist endlich auch, dass die älteste Vorstellung nicht die war, dass die Sintflut ein Strafgericht über eine schon vorhandene, fertige Erde war, sondern dass das durch die Flut bewirkte Chaos die Entstehung und Bildung der Erde, besonders auch der irdischen Lebewesen erst einleitete, dass also die Flutsage von Haus aus eine Kosmogonie sein wollte[1].

---

[1] An einen Licht- oder Sonnenmythus u. dergl. hat man bei der Sintfluterzählung schon bisher des öftern gedacht. So ist nach SCHIRREN, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythus (Riga 1856) S. 187 ff., die Sintflut ein mythisches Bild des Sonnenuntergangs und eine Ergänzung des Schöpfungsmythus. Der Schöpfungsmythus erzählt vom ersten Morgen und vom ersten Tage, der Sintflutmythus vom ersten Abend und von der ersten Nacht etc. GERLAND (bei WAITZ, Anthropologie der Naturvölker VI [1872] 271) glaubt, dass diese Mythen durch das Bild des Himmels entstanden sind, „man hielt den blauen Himmelsraum für ein unendliches Meer, in welchem Sonne uud Mond bald als Kähne, bald als Menschen, bald als feste Punkte gedacht wurden". Auch CHEYNE (Art. Deluge in Encyc. Brit. 9. A. 1877) hält die Flutsagen im Anschluss an die GERLAND'sche Erklärung für Aethermythen. Nach HENNE AM RHYN, Deutsche Volkssagen (1874) S. 254, ist die Flutsage „eine Kombination der Beobachtung von Ueberschwemmungen mit der Sonnenmythe". GOLDZIHER, „Der Mythos bei den Hebräern" 1876 S. 152 f., der den Noah als Abendsonne deutet, handelt eigentlich bloss von Noahs Rausch und Entblössung. Nach USENER, Sintflutsagen S. 234, lag der Keimpunkt zur Deukalionischen Flutsage in einem Sinneneindruck, vermöge dessen man „das Aufsteigen des neugeborenen Lichts mit einer Flutwelle, die den

Noahs Geburt, Kindheit und äussere Gestalt. Hierüber berichtet uns hauptsächlich das äthiopische Henochbuch[1]. c. 106 2 lesen wir von dem neugeborenen Sohn Lamechs und Urenkel Henochs: „Sein Leib war weiss wie Schnee und rot wie Rosenblüte; sein Haupthaar weiss wie Wolle und seine Augen waren wie die Sonnenstrahlen. Wenn er seine Augen öffnete, erhellten sie das ganze Haus wie die Sonne, so dass das ganze Haus sehr hell wurde“[2]. Lamech fürchtet sich vor dem neugeborenen Sohne, flieht zu seinem Vater Methusalah und berichtet diesem (v. 5): „Ich habe einen merkwürdigen Sohn gezeugt; er ist nicht wie ein Mensch, sondern gleicht den Kindern der Engel des Himmels. Seine Natur ist anders [als die unserige], und er ist nicht wie wir; seine Augen sind wie die Sonnenstrahlen, [und] sein Antlitz ist herrlich.“ Diese Schilderungen passen durchaus zu einem Mondheros. „Die Farbe des Mondes wird bald dem Glanze des roten Goldes etc., bald dem des weisslichen Silbers, bald

---

Sonnenball wie mit einem Ruck emporzuheben scheint, in Verbindung setzte“. Damit sei das Bild von dem in einem Schiff, in der Truhe oder auf dem Fisch dahinfahrenden Gotte kombiniert worden. Auch Jensen findet es a. a. O. S. 563f. höchst merkwürdig, dass im keilinschriftlichen Bericht die Sintflut durch die grossen Lichtgötter eingeleitet wird. Er vermutet (S. 580), dies werde wohl damit zusammenhängen, dass, wie das Wasser, so auch das Licht sich als eine Flutwelle über das Land ergiesst.

[1] Wir werden im Verlauf unserer Untersuchung häufig Stellen aus pseudepigraphischen und talmudischen Schriften, wie auch aus dem Koran zu citieren haben. Man darf diese Angaben nicht ohne weiteres deswegen ablehnen, weil sie einer verhältnismässig späten Zeit entstammen. Gewiss darf bei den Verfassern jener Schriften keine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung der Flutsage mehr vorausgesetzt werden. Trotzdem sind die selbständigen Züge, die sie zu dem aus älterer Zeit überlieferten Sagenstoff hinzufügen, nicht als willkürliche Erfindung und Ausschmückung anzusehen, sondern als Traditionen, die wahrscheinlich vor ihrer schriftlichen Fixierung sich lange mündlich fortgepflanzt haben und deren besonderer Inhalt bedingt ist durch den Sinn, den die Sintflutsage ursprünglich gehabt hat.

[2] Uebersetzung nach Beer bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II (1900) 308f.

dem des weissen Schnees verglichen" (s. ROSCHER, Ausführl. Lexikon der griech.-röm. Mythol. II 2 S. 3130 in Art. Mondgöttin, ebendort sind auch die hierher gehörigen Belegstellen nachzusehen). So bedeutet auch der von SIECKE als Mondgott nachgewiesene indische Gott Rudra seinem Namen nach wahrscheinlich „der Rote" Archiv I 121 und heisst u. a. „des Himmels roter Eber" Ṛv. 1, 114 5; Soma ist als Mondgott 9, 71 7 „der rote Seher des Himmels", 82 1 „der rote goldene Hengst", 97 13 „der rote Stier", 10, 30 2 „der rote Suparna (Aar), der herabschaut". Wiederum Rudra heisst aber 2, 33 8 (s. Archiv I 122) auch çvitañç = weisslich, hell, ebenso der germanische Mondgott Heimdall (im Gegensatz zu Loki, dem schwarzen) „der weisseste Ase" (hvitastr Asa, SIECKE, Myth. Br. S. 208). Die Tochter Thors und Sifs, Trûd (nach SIECKE, Myth. Br. S. 221 ff. Mondgöttin) ist eine Jungfrau, deren Weisse den Schnee beschämt. Vgl. überhaupt die Ausführungen SIECKE's über die verschiedenen Formen der Frau Holle oder Perchta oder der weissen Frau (Myth. Br. S. 144 ff., ebendort auch das Mondmärchen von der weissen Katze Blanchette, die sich schliesslich in ein schönes Mädchen verwandelt, wie die Sonne schön, mit langen blonden Haaren, weiss- und rosafarbenem Kleid). Charakteristisch ist in der Schilderung des äthiopischen Henoch vom neugeborenen Noah insbesondere der Zug, dass sein Haupthaar weiss ist wie die Wolle. Sonnen- und Mondgottheiten haben immer lange Haare (= die Lichtstrahlen). Dieselben sind zwar meist blond, doch auch weiss. In der persischen Heldensage war Sal, der Vater Rustams (nach SIECKE, Myth. Br. S. 134 ff. Sonnengott) gleich der Sonne klar und hell von Antlitz und hatte nur einen Fehler, weisses Haar. Von griechischen Mondgottheiten erwähnen wir besonders die schimmernde Läuferin Leukothoe (vgl. ROSCHER, Art. Mondgöttin S. 3199) und die von Juno in eine weisse Kuh verwandelte Jo (βοῦς λευκή bei Apollodor, nitens nivea bei Ovid), vgl. PRELLER, Griech.

Mythol. II³ 40 Anm. 6. Zu letzterer haben wir eine genaue Analogie in der Sage von Noah, wenn dieser Aeth. Hen 89 1 ff. unter dem Bild eines weissen Farren erwähnt wird. Die (allein sichtbaren) Hörner dieses Farren bezw. jener Kuh sind die Mondsichel[1]. Im Alten Testament ist לְבָנָה = candida poetische Bezeichnung des Mondes Cant 6 10 Jes 24 23 30 26[2]. Dazu, dass Noahs Leib in Hen 106 2 als weiss und rot zugleich geschildert wird, ist zu vergleichen, dass von Agni als Mond in Ṛv. 10, 20 9 gesagt ist „schwarz, weiss und rot ist seine Bahn" etc. (s. SIECKE, Rudra a. a. O. I 121; ebenso heisst auch Rudra „rotbraun" in derselben Stelle, wo er als „weisslich" bezeichnet wird: 2, 33 8), ferner die Märchen von Sneevittchen, sowie von Schneeweisschen und Rosenrot (GRIMM, Kinder- und Hausmärchen No. 53 u. 161). Sneevittchen ist von SIECKE, Märchen S. 23 ff., als Mondgöttin nachgewiesen, auch Schneeweisschen und Rosenrot sind gewiss nichts anderes. — Keiner weiteren Erklärung bedarf es, wenn nach Hen 106 die Augen Noahs wie Sonnenstrahlen sind und wie die Sonne das ganze Haus erhellen. Ist doch „das Auge" ein bekannter mythischer Ausdruck für Sonne und Mond. Speziell letzterer heisst νυκτὸς ὀφθαλμός bei Aesch. Sept. 390, νυκτὸς ὄμμα Pers. 428. Ebenso ist es ohne weiteres verständlich, wenn das Antlitz Noahs ebendaselbst (v. 5) als „herrlich" bezeichnet wird. Vgl. das über die Schönheit der Mondgottheit von SIECKE, Mondgotth. S. 5 Bemerkte.

---

[1] Dass diese Farren und all die anderen Tiere, unter denen in Hen 85 ff. in einer uns höchst barock erscheinenden Weise die Helden der Heilsgeschichte versinnbildlicht werden, nichts anderes als Himmelskörper sind, zeigt deutlich 86 1 u. 3. Den Noah kennen nach HUETIUS, De concordia rationis et fidei (1719) lib. II 148, die Chinesen unter dem Namen Leotzitzamus und bilden ihn mit Hörnern ab wie die Griechen den Bacchus, der auch ein simulacrum Noachi sei.

[2] Ebenso ist (הָ)אָדָם = der Rote wohl ursprünglich Mondgottheit, vgl. Pyrrha, — von SIECKE, Liebesgeschichte S. 78, für eine Mondgöttin gehalten — = rufa = die Rote.

Noahs Frömmigkeit und Gottes Bund mit ihm. Noah ist nach Gen 6 9 (der Quelle P = Priesterkodex angehörig) צַדִּיק. Mit diesem Ausdruck bezeichnet die hebräische Sprache, was die vorgezeichnete Linie einhält, der gegebenen Norm entspricht (Gesenius, Lex.[11]); somit liegt in dem Wort eine Eigenschaft, die für ein Gestirn vorzüglich passt. Dasselbe gilt von תָּמִים mit der Grundbedeutung „vollständig", zusammengehörig mit arabisch tamma = ganz, vollständig sein, in der IV. Konjugation nach Freytag's Wörterbuch = complevit, ad complementum ac terminum pervenit, z. B. pleni luminis luna. Das Wort דּוֹר in בְּדֹרֹתָיו geht zurück auf √דור = kreisen, sich im Kreise bewegen (wie das arabische dāra; דּוֹר = Kreislauf, Kreis; dāratun = Zeit). Der Sinn ist also wohl: war in seinem Kreisen immer vollständig, kehrte regelmässig zu seinem Ausgangspunkt zurück. Zur Sache vgl. Ps Sal 18 10ff.; Aeth. Hen 41 5. Demnach ist es nicht ganz richtig, wenn Gunkel es bei P bemängelt, dass er die Gerechtigkeit Noahs im Anfang der Erzählung, ohne Illustration, einfach behaupte, statt sie im Lauf der Erzählung zu illustrieren[1]. P selbst hat allerdings wohl kaum mehr ein Bewusstsein davon gehabt, auf welche Thatsachen sich sein Lob Noahs gründete — insofern kann man seine Erzählung vom ästhetischen Standpunkt aus anfechten —, aber in der mündlichen Ueberlieferung, aus der er seine Schilderung der Gerechtigkeit Noahs geschöpft hat, gab es jedenfalls ein Stadium, in welchem jedermann ohne weiteres wusste, was es mit den Eigenschaften צַדִּיק und תָּמִים bei Noah für eine Bewandtnis hatte. Dasselbe gilt von dem Ausdruck: „mit Gott wandelte Noah" 6 9. Eben diese Wendung wird — gleichfalls von P — für Henoch gebraucht (5 24) und geht hier

---

[1] Wie das J (= der Jahvist) dadurch thut, dass bei ihm Noah auf Befehl Jahves ein Schiff auf trockenem Lande baut, ohne zu wissen, warum — so wenigstens nach einer von Budde, Urgeschichte (1883) S. 256 Anm. 1 vorgeschlagenen Ergänzung des Textes von J.

ohne Zweifel auf die Konjunktion von Sonne und Mond, bei der der Mond, von der Erde aus gesehen, in derselben Himmelsgegend steht wie die Sonne. Wegen der 365 Jahre seiner Lebensdauer hat man ja den Henoch schon als Sonnengott gefasst, so GUNKEL S. 124. Viel eher ist anzunehmen, dass er Mondgott war[1] und dagegen der Gott, mit dem er wandelt und der ihn schliesslich wegnimmt, so dass er „nicht mehr gesehen wird“, der Sonnengott ist[2]. Ist doch die Kon-

[1] Der Name Henoch (חנוך) bedeutet ursprünglich „Gaumen“ und geht wohl auf die gaumenförmige Gestalt der Mondsichel. Dieser Vergleich verliert alles Befremdliche, was er zunächst etwa haben mag, wenn man bedenkt, dass die Germanen den Mond z. B. als „Zunge“ bezeichnet haben, siehe GRIMM, Deutsche Mythologie 3. Ausg. II 663 u. 667. Warum soll er bei anderen Völkern nicht auch als Gaumen — eines dazu gedachten himmlischen Wesens — vorgestellt worden sein? Bei den Arabern war es Sitte, dem neugeborenen Kinde den Gaumen mit etwas Saft von gequetschten Datteln oder dergleichen zu bestreichen (WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums S. 154), bei den alten Israeliten wurde zu demselben Zweck Honig verwendet (WELLHAUSEN, Isr. und jüd. Geschichte[2] (1895) S. 97, doch ohne Angabe der Quelle, aus der diese Notiz geschöpft ist). Da liegt es denn doch sehr nahe, hier Reste eines alten Mondkultus anzunehmen. Ist unsere Vermutung richtig, dass Henoch eigentlich ein Mondheros ist, so werden allerdings seine Lebensjahre ursprünglich nicht 365, sondern 354 gewesen sein, entsprechend der Zahl der Tage eines Mondjahrs. Wir werden auch in der Sintflutsage noch Gelegenheit haben, wahrzunehmen, wie spätere Hände der ursprünglichen Berechnung nach dem Mondlauf die nach der Sonne substituiert haben.

[2] Dafür, dass der „Gott“ (elohim) und damit weiterhin auch der Jahve der Israeliten (denn der Name Jahve ist ja bei P mit Absicht durch den Namen elohim ersetzt) von Haus aus Sonnengott ist, müsste freilich ein weit eingehenderer Beweis geführt werden, als dies im Rahmen dieser Abhandlung möglich ist. Hier daher nur einiges wenige. Nach WELLHAUSEN, Isr. und jüd. Geschichte S. 25, ist die Etymologie des Namens Jahve „ganz durchsichtig“: „er fährt durch die Lüfte, er weht.“ Wenn dies der Sinn des Namens ist, so würde er für einen Sonnengott nicht schlecht passen. Die Vorstellung vom Sonnenwagen ist ja auch den Juden keineswegs fremd gewesen: II Reg 23 11; Ez 1; Hen 72 11; Slav. Hen 11; Apoc Bar (griech.) 6. Dass Jahve Züge eines Gewittergottes an sich trägt, ist schon lange erkannt worden (s. z. B. STADE, Geschichte des Volkes Israel I [1887] 438, 441 ff.; SMEND, Lehrbuch der alttest. Religionsgesch.[2] [1899] S. 23 f.). Ebenso trägt er aber, und dies ist bisher viel zu wenig

junktion, die mit der vollständigen Verdunklung, also dem scheinbaren Verschwinden des Mondes zusammenfällt, ehedem wohl allgemein als die Ursache dieses Vorgangs bezw. auch als die Ursache der Vernichtung des Mondgottes aufgefasst worden, vgl. Joh. Lydus, De mensibus ed. Wünsch III 12 [1];

---

beachtet worden, solche eines Licht-, speziell eines Sonnengottes. Ich verweise ganz summarisch auf: Gen 1 3; Ex 3 1 ff.; Num 6 25 25 4; Deut 4 24; I Sam 15 29, wo Jahve נֵצַח יִשְׂרָאֵל = der Glanz Israels heisst; II Sam 12 11 f.; I Reg 8 12; Jes 60 19 f.; Ps 84 12 104 2; Dan 7 9 ff.; Sir 23 19; Aeth. Hen 14 18 ff. 18 8 71 70; Slav. Hen 20 22 1 ff. 24 4 39 4; Apoc Bar (griech.) 6; Sib Prooem 12 ff.; Vita Adae et Evae 25 28; Apoc Mos 36; Apoc Joh 1; Jac 1 17; 1 Tim 6 16; 1 Joh 1 5 u. s. w. Speziell der brennende Dornstrauch in Ex 3 1 ff. ist sicher nichts anderes als die Sonne, die immerzu brennt und doch nicht verbrennt (Grill, Erzväter 181 ff., hat den feurigen Busch noch zu unbestimmt und allgemein für eine Bezeichnung des feurigen Himmels erklärt) vgl. Jud 9 15, und die lebhaft an unser „die Sonne bringt es an den Tag" (vgl. Grimm, Kinder- und Hausmärchen No. 115) erinnernde Erzählung von dem fliegenden Dornbusch, der der Verräter eines von einem Fellachen an einem Wanderer vollzogenen Mordes wird (Palestine Exploration Fund 1901 p. 89 f., Aufsatz von Baldensperger „Woman in the East"). Auch an die altnordische Sage von der um Brunhildsburg lodernden Waberlohe und den Dornenwall um das Schloss Dornröschens ist zu erinnern. Letzteres ist mit ersterem nach Grimm, Kinder- und Hausmärchen III 85 identisch. Scheint nun Jahve ebenso Sonnen- wie Gewittergott zu sein, so entsteht die Frage: lässt sich leichter der Sonnen- vom Gewittergott, oder der Gewitter- vom Sonnengott ableiten? Zweifellos ist das erstere der Fall. Die Sonne ist der Kriegswagen Gottes, dessen Räder den Donner verursachen und die Blitze hervorschiessen lassen (Ez 1 ψ 18). Die Hauptgottheit eines Volkes als ursprünglichen Gewittergott zu denken, wird immer schwierig sein. Das Gewitter tritt hierzu doch viel zu selten in Erscheinung, auch lässt sich dahinter nur schwer eine konkrete, fassbare Persönlichkeit denken, wenigstens lange nicht so gut als hinter der Erscheinung der Sonne. Eine unserer Auffassung von Jahve analoge Annahme ist es, wenn z. B. Siecke (Myth. Br. S. 248 f.) den Thor für einen ursprünglichen Mondgott hält, dessen Wesen sich erst später in einen Gewittergott (auch vom Mond bezw. Mondwagen wurden in alter Zeit Donner uud Blitz abgeleitet) verengt habe. Vgl. auch Urreligion S. 24 f.

[1] Hier wird nach Antiphon gesagt, dass derjenige Teil des Mondes, der sich verberge, durch die προςβολή (Anstoss, Umarmung) der Sonne verdunkelt werde (ἀμαυροῦσθαι).

PLUTARCH, De Iside et Osiride 41f.[1]; SIECKE, Mondgotth. 7 und 8. Denselben Sinn wie bei Henoch hat nun aber gewiss auch Noahs Wandeln mit Gott: es ist die Konjunktion von Sonne und Mond. Auch dem Bund Gottes mit Noah 6 18 und 9 9ff. (beidemal P) liegt sicher nichts anderes als dieser Naturvorgang zu Grunde. Von einem Eidschwur, den Sonne und Mond einander (nicht beide Gott, wie BEER bei Kautzsch annimmt), geschworen haben und den sie sich treulich halten, lesen wir Aeth. Hen 41 5; vgl. hierzu aus dem Avesta Yašt 6 5, wo der Sänger den Bund, der zwischen Sonne und Mond besteht, als den „besten aller Bünde" verehrt (so nach der Uebersetzung GELDNER's in Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XXV [N. F. V] 1881 S. 405f.). Zur verwandten Vorstellung einer Ehe zwischen Sonne und Mond vgl. SIECKE, Liebesgesch. S. 3, Indog. Urreligion S. 23f.

Die Arche. Der t. t. für das Fahrzeug Noahs ist תֵּבָה (das Wort kommt ausser Gen 6 9ff. nur noch Ex 2 3 5 vor), nach DELITZSCH (Neuer Kommentar über die Genesis 1887 S. 169) vielleicht von תוב, einer sekundären Bildung von אוב, nach aussen konvex, nach innen hohl sein, abzuleiten, also ein hohles, ausgetieftes Behältnis[2].

Die Arche ist nun zweifellos der Mond.

---

[1] Hier wird es von Plutarch als Ansicht mancher angeführt, dass die Sonne durch ihre Glut einen grossen Teil der Erde gänzlich unbewohnbar mache und auch den Mond oft überwältige (καὶ καταχρατεῖν πολλαχοῦ καὶ τῆς σελήνης).

[2] Vgl. אוֹב Schlauch. Nach LYKOPHRON, Alexandra (griechisch und deutsch von HOLZINGER 1895) S. 72—85 rettet sich Dardanos (ein Sohn des Zeus und der Elektra. Letztere wird von SIECKE, Myth. Br. S. 56 Anm. und S. 64, für eine Mondgöttin gehalten) aus der Flut in einer zusammengenähten, schlauchartigen Hülle, in der er sich allein über die Wogen treiben lässt (ἐν ῥαπτῷ κύτει, ὁποῖα πορκὸς Ἰστριεὺς τετρασκελής, ἀσκῷ μονήρης ἀμφελυτρώσας δέμας, Ῥειθυμνιάτης κέπφος ὥς ἐνήξατο, nach der Uebersetzung HOLZINGER's: „der auf wohlgenähtem Lederfloss, auf allen Vieren Istrosreusen ähnlich, einst mit einem Schlauche sich umwand und ganz allein, so leicht, wie Kretas Wasserhühner, schnell entschwamm").

Ist doch bei vielen Völkern die Vorstellung zu finden, wonach der Mond (und die Sonne) ein Kahn ist, der über den Himmelsocean fährt. So schon bei den Indern: Ṛv. 9, 89 2 heisst es von Soma (= Mond), dem König der Ströme: „Das bestlaufende Schiff des Ṛta bestieg er“ (s. Hillebrandt, Ved. Mythol. I 357); im klassischen Sanskrit bedeutet uḍupa meist „Nachen“, von der Zeit des Mahābhārata an den Mond (Usener a. a. O. S. 242). Der Gott Pûshan (nach Siecke, Myth. Br. S. 178 Anm. 2 Sonnengenius, nach S. 184 jedoch vielleicht ursprünglich Mondgott) hat nach Ṛv. 6, 58 3 goldene oder goldbeladene Schiffe. Vgl. auch das wunderbare Schiff Frey's, Skidbladnir, das man zusammenfalten und in der Tasche tragen kann und das Siecke (Myth. Br. S. 187) geneigt ist, für den Mond zu halten. Der babylonische Mondgott Sin lässt (nach Maḳlû III Z. 128) ein Zauberschiff, genannt Matu, anfertigen, das von selbst, d. h. ohne von Menschen bewegt zu werden, von einem Ufer zum anderen hinüberfahren zu können scheint. Da es Sin anfertigen lässt, meint Jensen (Mythen und Epen S. 533), dürfte es vielleicht, von der Seite gesehen, die Gestalt einer Mondsichel haben. Als Bestätigung für diese Ansicht führt Jensen weiter unten an, dass nach Scheil, Textes élam.-sémit. Tafel 17, die Mondsichel u. a. die Gestalt eines ma-g(ḳ)ur-ru (Bezeichnung für ein Schiff) hat [1]. Nach Plutarch, De Is. et Os. 34, sagen die σοφώτεροι τῶν ἱερέων in Aegypten, Sonne und Mond bedienten sich zum Fahren nicht der Wagen, sondern der Schiffe. Vgl. auch Wiedemann, Religion der alten Aegypter S. 13f.: „Nach altägyptischer Anschauung bestand die Bewegung der Gestirne in einer Schifffahrt, die entweder auf dem aus Wasser bestehenden Himmelsgewölbe oder, falls man das Gewölbe für ehern hielt, auf dem

---

[1] Nach der Inschrift Kuyundijk II 33f. wirft Sanherib dem Ia (?), dem Herrn des Meeres, ausser anderen Dingen (darunter einem goldenen Fisch) aus Ia(?)'s Bereich auch goldene Schiffe als Opfer ins Meer (Jensen a. a. O. S. 534).

dasselbe durchströmenden himmlischen Nile vor sich ging"; die Seelen besonders Auserwählter durften nach dem Tod in die Sonnenbarke steigen: ebendort S. 51. Nach Heraklit sind Sonne und Mond, auch die Sterne wie die Schiffe gestaltet (vgl. Joh. Lydus, De mens. III 12). Besonders ausgebildet findet sich die Vorstellung bei den Manichäern, welche Sonne und Mond für Fährschiffe halten, die die zum Lichtpleroma auffahrenden Seelen aufnehmen (Kessler, Mani 1889 I 237). Auch für die Neuseeländer waren Sonne und Mond Kähne. Schirren, Wandersagen etc. führt S. 150 Anm. 2 ein tahitisches Lied an, das Taaroa bei der Schöpfung singt. In diesem Lied ist die Rede von zwei Kähnen, einem grossen (die Sonne), der sich aus rotem, und einem kleinen (dem Mond), der sich aus weissem Sande formt. Als der Bildner dieser Kähne erscheint neben Taaroa selbst der Werkmeister Tane (s. auch Schirren S. 79 und 109 und Waitz-Gerland VI 271). In der alttestamentlichen Litteratur findet sich das Bild von Sonne oder Mond als Kahn nicht — vielleicht weil die Juden nie ein eigentlich seefahrendes Volk gewesen sind — oder doch nur in wenigen, sehr verblassten Spuren. So ist vielleicht der „Weg des Schiffs inmitten des Meeres" Prov 30 19, der dem Verfasser so wunderbar ist wie der des Adlers am Himmel etc., mythologisch zu fassen. Auch das wunderbare Schiff ohne Schiffer und Steuermann (vgl. das Schiff Sins) Test. Naphth. 6 gehört möglicherweise hierher (voraus geht ein Gesicht, in dem die Söhne Jakobs auf Sonne, Mond und Sternen reiten). Die deutlichste Stelle ist Slav. Hen 4 1 „sie (sc. die Sterne) fliegen mit ihren Flügeln und umgehen alle <wie> Schiffende".

Eine, wenn auch späte, Erinnerung daran, dass auch die תֵּבָה Noahs nichts anderes ist, als der Mond, findet sich, wie mir scheint, im Koran, besonders in Sûre 54 und 36. Sûre 54 ist überschrieben „Der Mond". In v. 1 ist gesagt, dass zum Zeichen des nahenden Gerichts sich schon der Mond spalte.

Wenn die Ungläubigen, wird weiter ausgeführt, sich durch dieses Zeichen nicht bekehren lassen und sagen, das sei nur Blendwerk, so werde die Strafe so wenig ausbleiben, wie beim Volk des Noah. Auch Noah wurde des Betrugs beschuldigt. Aber Gott rächte ihn, indem er die Flut kommen liess, den Noah aber rettete „in einem Schiff, aus Brettern und Nägeln zusammengesetzt, das sich unter unseren Augen fortbewegte“. „Und dieses Schiff haben wir als ein Zeichen übrig bleiben lassen“ (V. 15). Hat nun Gott die Arche als ein Zeichen für spätere Geschlechter übrig gelassen (s. auch 69 11 ff.), so würde dies ganz gut zu der Annahme passen, dass die Arche ursprünglich ein Gestirn ist. Jedenfalls ist deutlich, dass es sich um ein gewöhnliches Schiff hier nicht handeln kann. Auch Sûre 36 41 ist die Arche erwähnt als ein von Gott für die Menschen geschaffenes Zeichen; unmittelbar vorher aber sind als Zeichen genannt die Nacht und der Lauf von Sonne und Mond[1].

Ist die Arche der Mond, so heisst das Schiff, das Noah zimmert Sibyll. (neu herausgegeben 1902 von der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften in der Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) I 226 ganz passend ein οἶκος θεσπέσιος, I 132 f. ein δῶμα ἄφθιτον, und das Schiff des Manu Mahābhārata III 187 2 ff. (s. die Uebersetzung von H. Jacobi bei Usener S. 29—31) ein „schönes Schiff“.

An die Stelle des Schiffes treten in anderen, verwandten Mythen Tonne, Fass, Glasgefäss, goldene Schachtel (Grimm's Kinder- und Hausmärchen III [1856] 104), ein grosses Rohr

---

[1] Wenn wir Slav. Hen 65 11 (Rec. B) lesen: „Und Noah (? noi), mein Bruder, wird bewahrt werden an jenem Tage eingesetzt in . . . (wohl < Kovčeg > „die Arche“) und von seinem Geschlecht und . . . Sonne“, so möchte man wegen der Erwähnung der Sonne vermuten, dass in dieser verderbten Stelle auch eine Anspielung auf die eigentliche Bedeutung der Arche stecken könnte.

(Papagos, ANDREE S. 97 f.), die himmlische Nussschale (Litauer, ANDREE S. 44) u. s. w. All dies sind Bilder für den Mond. Von dem „grossen Kanoe“, auf dem sich die Vorfahren der Mandanen (in Nordamerika) in der Flut retteten, existiert noch jetzt zu Mih-Tutta Hangkusch ein Modell, das Gegenstand religiöser Verehrung ist und vom Prinzen zu Wied auf seiner Reise gesehen wurde. Es besteht aus einem hölzernen Cylinder ähnlich einem aufrecht stehenden „Oxhoft“ und ist gegen drei Meter hoch (s. ANDREE S. 86 ff.). Während der Vorstellung vom Mond als Kahn hauptsächlich doch wohl das Bild von der Mondsichel, derjenigen vom Mond als Nussschale das vom Halbmond zu Grunde liegt, so gab den Anlass zum Vergleich mit einer Tonne, einem Fass etc. vielmehr das Bild des Vollmonds, dessen Form als Boden oder Deckel eines cylinderartigen Gefässes gedeutet werden konnte. Bei den Griechen ist thatsächlich der Mond von manchen für κυλινδροειδής gehalten worden, vgl. Plut. de plac. phil. II 17. Der Mond ist ohne Zweifel auch zu verstehen unter dem gehörnten Fisch, der nach den Erzählungen der Inder das Schiff Manus zieht[1]. Beachte besonders ausser dem Gehörntsein das gewaltige Wachstum des Fisches (Mahābh. und Çatap. Br.) und den Umstand, dass er zu lächeln scheint oder sanft lächelt, ja wie Mondesschein glänzt (Mahābh.). Auch der Talmud weiss von solchen wunderbaren Fischen zu berichten. Vgl. Baba batra 74ª (nach WÜNSCHE, Der babyl. Talmud II 2 S. 174 f.): „R. Jochanan erzählte: Wir fuhren einmal in einem Schiffe und sahen einen Fisch, welcher seinen Kopf aus dem Meere streckte, seine Augen glichen zwei Monden und aus seinen beiden Nasenlöchern spritzte das Wasser gleich den beiden Flüssen von Sura.“ Ib.: „Rab Saphra erzählte: wir fuhren einmal in einem Schiffe und sahen

---

[1] Siehe die Uebersetzung von Çatapatha-Brāhmana (= Br. der 100 Pfade) bei WEBER, Indische Studien I 161 f., und von Mahābhārata III 187 2 ff. von JACOBI bei USENER.

einen Fisch, der seinen Kopf aus dem Meere streckte. Er hatte Hörner, auf welchen eingegraben war: Ich bin das kleinste Geschöpf im Meere, bin 300 Parasangen lang und gehe in den Rachen des Leviathan. Rab Asche hat gesagt: Es war jener Fisch eine Meerziege, welche sucht und Hörner hat.“ Vgl. auch den goldenen Fisch, welchen Sanherib dem Ia (?) opferte, s. oben S. 13 Anm. 1.

Wenn Noah dem göttlichen Befehle gemäss mit klugem Geschick die Arche baut (Gen 6 14 ff. [P]), so erweist er sich damit ganz als Mondheros, der in vielen Sagen gerade als grosser Baumeister (auch Schmied etc.) verherrlicht wird. Das wunderbare Werk, das er vor unseren Augen immer wieder neu aufführt, ist ja eben der Mond. „Nach uralter Anschauung ist der Mond ein Baumeister, der sich immer selber neu baut“ (SIECKE, Myth. Br. S. 244). Rudra „der rote Baumeister“, die Ribhus, Tvashtar (s. über sie SIECKE, Liebesgesch. S. 80 ff.), Daedalus, Hephaestus, der Schmied Wieland sind (s. SIECKE, Myth. Br. S. 244) lauter Mondgottheiten. Der Mondgott ist daher auch immer ein Ausbund aller Klugheit und Weisheit (s. SIECKE, Mondgotth. S. 7). So wird denn auch Sib I 134 ausdrücklich Noahs Klugheit und Kunstsinn hervorgehoben. Der Beiname Atar-chasīsu (= Xisuthros), den nach den Keilinschriften der Held der Sintflut UT-napištim (= Par-napištim? Das „UT“ giebt nur das Keilschriftzeichen an, ohne Rücksicht auf die Aussprache, die unsicher ist) führt, ist früher = „der sehr gescheite“ gedeutet worden. Nach JENSEN (S. 414) wäre die wörtliche Bedeutung des Namens allerdings etwas abweichend „von trefflichem Ohr“. Bei den Hasenfellindianern ist der überlebende Mensch Kunyon = der Verständige (ANDREE S. 83 f.)[1].

---

[1] Vgl. auch den πολύμητις Odysseus und seinen Flossbau Od 5 234 ff. Odysseus hat nach SIECKE, Rudra a. a. O. I 233 Anm. 1 „viele Züge eines Mondgottes an sich, obwohl manches wieder für einen Sonnenheros spricht“.

Das Material, aus dem Noah seine Arche verfertigt, ist das Holz des גֹּפֶר = eines harzichten Nadelbaums. Gopher, vielleicht Stammwort zu κυπάρισσος, ist nach DELITZSCH verwandt mit גָּפְרִית = Schwefel. Das Holz der Cypresse ist gelbrötlich (s. RIEHM, Handwörterbuch des bibl. Altertums[2], Art. Cypresse S. 283). Vielleicht, dass der Baum um dieses Umstands willen dem Monde heilig war.

Ueber die Masse der Arche schreibt Gen 6 15 (P) Gott dem Noah folgendes vor: „300 Ellen soll die Länge der Arche sein, 50 Ellen ihre Breite und 30 Ellen ihre Höhe." Ob die Zahl 50, die ja ebenso wie die Zahlen 5 und 10 in vielen Mythen vorkommt, mit dem Mond etwas zu thun hat, wage ich hier nicht zu entscheiden[1]. Zweifellos dagegen hängen die Zahlen 30 und 300 mit dem 30 tägigen Monat zusammen, wie die Zahl 120, die im keilinschriftlichen Bericht vorkommt[2], mit den 12 Monaten des Jahres. Nach Berossos (bei Eusebius, Chron. I 19—24 ed. SCHOENE) wäre das Fahrzeug 15 Stadien lang und 2 breit gewesen: hier scheint eine Anspielung auf die 2 × 15 Tage des Monats beabsichtigt zu sein. Sehr gut würde zu der Annahme, dass das Schiff = der (Voll-)Mond ist, die Angabe Gilg.-Ep. XI Z. 30 (JENSEN S. 230 f.) passen: „Einander entsprechend sollen sein seine Breite und seine Länge." Allein auch hier ist die Uebersetzung unsicher. Nach dem Kommentar (S. 484 f.) ist vielleicht der Sinn bloss der, dass ein bestimmtes, harmo-

---

[1] 50 Kinder haben Endymion und Selene, Priamos (nach SIECKE, Myth. Br. S. 65 ein Mondheros) u. a. Vgl. auch die 50 Monate des olympischen Festcyklus, die fünftägige Woche bei den Mexikanern (CLAVIGERO, Geschichte von Mexiko I [1789] 403), sowie das unten zur Zahl 40 zu Bemerkende.

[2] Tafel XI Z. 58 f. des Gilgamiš-Epos (JENSEN S. 232 f.) heisst es: „nach dem Plan waren 120 Ellen hoch seine Wände, war entsprechend, 120 Ellen, die Schrägung seines Dachs". Die Zeilen sind allerdings zum Teil in Cursiv gedruckt, also ist die Uebersetzung einzelner Worte (doch nicht der Zahlen) unsicher.

nisches Verhältnis zwischen Länge und Breite besteht. Nach einem anderen Text (s. JENSEN S. 487) wäre die Länge 390, die Breite 150 Ellen. Mit diesen Zahlen liesse sich allerdings bei unserer Auffassung kaum etwas anfangen.

Nach Gen 6 16 soll die Arche Noahs drei Stockwerke über einander haben. Hiermit werden wohl die drei Phasen des zunehmenden Mondes angedeutet sein; näheres über dieselben s. unten bei dem über die drei Söhne Noahs zu Bemerkenden. Beim Fahrzeug UT-napištims findet sich über Stockwerke nichts angegeben, dagegen ist es nach Z. 62f. (s. den Kommentar S. 488) durch sieben Aussenwände und neun Wände[1] im Innern in verschiedene Räume abgeteilt gewesen. Die Siebenzahl, die auch sonst im Sintflutmythus sehr häufig vorkommt, auf Vierteilung des Mondmonats zurückzuführen, liegt sehr nahe, wie denn auch die Neunzahl schon als ein Drittel des Mondmonats aufgefasst worden ist: so besonders von SIECKE, Liebesgesch. S. 45f.[2]. Zur Heiligkeit

---

[1] Neun Strassen hatte auch das Var des iranischen Yima Vendidâd 2, das allerdings kein Schiff, sondern eine Burg war, die zur Zuflucht vor der drohenden grossen Kälte dienen sollte.

[2] Diese Einteilungen des Mondmonats waren freilich alle ungenau. Trotzdem ist es gewiss unberechtigt, zu sagen: „man traut den Völkern in ihrer Kindheit . . . gar zu viel Naivetät zu, wenn man ihnen eine solche, dem einfachsten Augenschein widersprechende Ungenauigkeit aufbürdete". So mit Bezug auf die Ableitung der siebentägigen Woche von einer Vierteilung des Mondmonats NESSELMANN, Ueber den Ursprung der Woche. Gelesen in der k. deutschen Ges. zu Königsbg. den 22. Mai 1845. Im Archiv für vaterl. Interessen etc. herausg. von RICHTER, Jahrg. 1845 S. 565—76. Aehnlich, befremdlicherweise, auch RÜHL, Chronol. des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897, S. 50: „Die siebentägige Woche, deren wir uns heute bedienen, wird vielfach als eine Unterabteilung des synodischen Monats aufgefasst und aus der Beobachtung der Mondphasen abgeleitet. Das ist indessen nicht wohl möglich, da eine Mondphase etwa 7 3/8 Tage umfasst, und die Nichtübereinstimmung des Mondlaufs mit der Woche schon nach ganz kurzer Zeit in die Augen springen musste." Gegenüber diesen Bedenken ist doch wohl SIECKE zuzustimmen, wenn er (Liebesgesch. S. 45) fragt: „— mit welcher anderen Zahl konnte man denn ohne Ungenauigkeit teilen? Man bedurfte offen-

der Neunzahl vgl. die Bemerkung bei JOH. LYDUS, De mensibus: οἰκειότατος καὶ προςφυὴς ὁ ἐννέα ἀριθμὸς τῇ Σελήνῃ.

Merkwürdig ist der Gebrauch des Wortes קֵן in dem Satz: תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה ⟨קנים⟩ קִנִּים Gen 6 14 (P). Man übersetzt das Wort gewöhnlich mit „Kammern“. Aber für kubusartige Hohlräume wäre קֵן, ursprünglich = Nest, doch eine sonderbare Bezeichnung; dagegen bekommt das Wort einen ganz hübschen Sinn, sobald man annimmt, dass damit eigentlich die Sichel des Mondes gemeint ist. Nicht anders deute ich auch das „Fenster“, die „Thüre“ und das „Dach“ der Arche. Das Anschauungsbild zu allen diesen einzelnen Teilen des Baus hatte einst der Mond in seinen verschiedenen Phasen gegeben. Nur bei dieser Annahme gewinnt es einen vernünftigen Sinn, wenn es Gen 6 16 (P) heisst: „Eine Lichtöffnung (צֹהַר) sollst du der Arche machen und auf eine Elle sollst du sie von oben her abrunden“ (וְאֶל־אַמָּה תְּכַלֶּנָּה מִלְמַעְלָה). Zum hebräischen Text dieser Stelle macht DILLMANN (Die Genesis[6] 1892 im kurzgefassten exegetischen Handbuch zum Alten Testament) den sonderbaren Vorschlag, man solle sich die Lichtöffnung eine Elle gross oder hoch unter der Decke durch die vier Seiten durchlaufend denken, natürlich unterbrochen durch die die Decke tragenden Balken oder Pfosten, wodurch sozusagen eine fortlaufende Reihe von צהר entstand. Wie soll denn ein solches „Fenster“ die beiden unteren Stockwerke erleuchtet haben? GUNKEL giebt צהר hier nach dem Arabischen mit „Dach“ wieder und kommt mit einer Textänderung zu der Uebersetzung: „Ein Dach sollst du der Arche machen, das sollst du von oben an einem Zapfen drehen.“ Er verweist dabei auf das Archenbild, das die Münzen von Apamea Ki-

---

bar kleinerer Zeitabschnitte, als der sichtbare Mondlauf bezeichnete, und dass man diese nach ganzen Tagen bilden wollte, ist doch fast selbstverständlich. So hat man denn thatsächlich sowohl zu acht als zu neun, als zu zehn gegriffen. Bei den Indern kommen fünfzehntägige Abschnitte vor“ etc.

bōtos in Phrygien zeigen (s. USENER S. 48). An die Länge, die nach Gen 6 15 das Dach mindestens haben musste — 300 Ellen — darf man aber bei dieser Uebersetzung nicht denken! Die Meinung der Stelle, die sicher einer Abänderung nicht bedarf, ist einfach die: das Fenster soll nach oben halbkreisförmig (im Rundbogenstil!) abschliessen. Der Erzähler hat also für den Halbmesser der Mondscheibe eine Elle angenommen[1]. Vgl. zu dieser Massangabe die Glocke von Ebenholz, die Noah nach der „Schatzhöhle" (syrisch und deutsch, herausgegeben von BEZOLD 1883) I 17 mit in die Arche nimmt und die doppelt so lang als breit ist, nämlich 3 : 1½ Ellen. Einen anderen Ausdruck als P hat für das Fenster der Arche J : חלון (8 6) von חלל durchbohren, höhlen. Hier liegt es näher, an das Bild des Vollmonds als an das des Halbmonds zu denken. Ebenso vielleicht bei dem „Luftloch", durch das nach dem Gilg.-Ep. T. XI Z. 136 nach dem Ende der Flut das Tageslicht (dem UT-napištim) auf „die Mauer seiner Nase" fällt. Endlich mag hier auch das Fenster im Var Yimas Vendidâd 2 30[2] erwähnt werden. Dasselbe führt das Beiwort

[1] Dem ägyptischen Mondgott Thot als dem Herrn über das richtige Mass ist die Elle geweiht (WIEDEMANN, Die Religion der alten Aegypter 1890 S. 119). Nach PLUTARCH, De plac. philos. II 22, nahmen manche an, dass der Durchmesser des Mondes 12 Finger breit sei. Die Breite der Sonne hat Heraklit auf einen Fuss angegeben, s. DIELS, Doxographi graeci p. 351.

[2] Obgleich die Sage von Yima, dem Erbauer des Var, in wichtigen Punkten von den Ueberlieferungen der anderen Völker abweicht, namentlich darin, dass die Flut nicht durch einen Regen herbeigeführt wird und Yima sich nicht auf einem Schiff rettet, sondern eine Burg als Zufluchtsort baut, so kann doch kein Zweifel sein, dass diese iranische Sage in die Kategorie der Flutsagen gehört. Denn jenen Abweichungen stehen auch nicht minder wichtige Uebereinstimmungen gegenüber, vor allem in folgenden Punkten: 1. Ahura Mazda verkündigt vorher die Flut seinem Auserwählten; 2. er charakterisiert diese Flut als ein Strafgericht über die sündige Menschheit; 3. giebt dem Yima Anweisung, wie er sich retten und zugleich für den Fortbestand der göttlichen Schöpfung sorgen soll (vgl. hierzu LINDNER, Die iranische Flutsage im Festgruss an Rudolf v. Roth 1893 S. 213—216). Und wenn auch die Katastrophe nicht in

qâraokhshna. Geldner übersetzt das (Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XXV) mit „Sonnenlicht ein-

einem Hereinbruch der oberen und unteren Wasser besteht, sondern vor allem in einem äusserst strengen Winter, so fehlt doch das Moment der Flut insofern nicht, als wenigstens durch die Schneeschmelze eine Ueberschwemmung bewirkt wird (2 24). So nach der Uebersetzung von Geldner und auch nach der wenn schon von ihr abweichenden Darmesteter's. Ebenso ist in der Endzeit der Welt nach der Pehlevischrift Minokhîred (27 27 f.) eine grosse Regenzeit (Malkošân) zu erwarten, welche die Menschheit vertilgen und nach der Yima aus dem Var hervorkommen und die Erde aufs neue bevölkern wird. Ferner aber lässt sich neben den allgemeinen Uebereinstimmungen in den leitenden Ideen auch eine Reihe von Einzelzügen anführen, die in der iranischen Sage ähnlich vorkommen, wie in den übrigen. Wir bringen dieselbe jede an ihrem Punkte zur Sprache, wo sich dann, wie oben bei dem „Fenster" des Var, zeigen wird, dass sich diese Einzelheiten unserer Deutung der Flutsage als eines Mondmythus gar wohl einfügen. Yima selbst ist schon thatsächlich für einen Mondheros erklärt worden. So besonders von Hillebrandt, Ved. Mythol. I 507. Wenn Yima Khshaêta heisst (= der Glänzende, siehe Spiegel, Eran. Altertumskunde II 66) oder hvâthwa (= herdenreich), so will zwar Hillebrandt dem keine besondere Bedeutung beilegen, „weil beide Worte auf einen iranischen Herrscher ebensogut wie auf Sonne und Mond passen könnten". Dagegen findet er in Vend 2 10 eine Wendung, die einen alten Mondgott verrät: „da erhob sich Yima rasch auf die Sterne zu (upa rapithwãm ‚gegen Mittag' ist Glosse) entgegen dem Pfad der Sonne." „Entgegen dem Pfad der Sonne, auf die Sterne zu wandelt nur ein Gott, der Mond, dessen scheinbare Bewegung von West nach Ost der Ausgangspunkt dieses an Yima haften gebliebenen Zuges gewesen ist." Auch sonst lassen sich wohl noch manche Züge anführen, die zu der Annahme passen, dass Yima = der Mond ist. Der Vater Yimas ist Vîvañhan = Vivasvat = die Sonne (s. Siecke, Myth. Br. S. 125 Anm. 2). Ihm wird Yima als Belohnung dafür zu teil, dass er als der erste der Sterblichen das den Tod entfernende Haoma (= indisch Soma = Mond [nach Hillebrandt]) bereitet hatte. Nach derselben Stelle hatte er am meisten den Blick der Sonne („qui avait entre tous le regard du soleil" Darmesteter, Le Zend-Avesta, Trad. nouv. in den Annales du Musée Guimet t. XXI, XXII, XXIV 1892/93). Nach Yašt 19 34 floh von ihm, weil er Gefallen hatte an Worten der Lüge und des Irrtums, die königliche Herrlichkeit (hvarenô) in Gestalt eines Vogels (= Mondverfinsterung?) und ward ergriffen von Mithra, dem Sonnengott. Vend 2 7 giebt ihm Ahura Mazda zwei goldene Werkzeuge, nach Geldner's Uebersetzung einen goldenen Stab und einen goldverzierten Ochsenstachel, nach derjenigen Darmesteter's ein goldenes Siegel und ein mit Gold eingelegtes

lassend“ und bemerkt dazu in einer Anmerkung: „Mit der bisher beliebten Deutung von qâraokhshna = qa + raokhshna ‚von selbst leuchtend‘ lässt sich nach meiner Ansicht kein rechter Sinn erzielen. Seit wann leuchtet denn ein Fenster, d. h. in damaligen Zeiten ein in der Mauer gelassenes Loch, von selbst? Ich möchte darum in dem Worte vielmehr ein Compositum qar + raokhshna s. v. a. hvare-raokhshna, ‚das Sonnenlicht einlassend‘, d. h. an unserer Stelle ‚das Tageslicht hereinlassend‘, erkennen.“ Somit sind es nicht sprachliche, sondern nur sachliche Gründe, die GELDNER gegen die Uebersetzung „von selbstleuchtend“ einzuwenden hat, Gründe, die ganz in Wegfall kämen, sobald man nicht an ein gewöhnliches, sondern an ein himmlisches Fenster, ein Gestirn, speziell an den Mond denken würde. Ja in diesem Fall wäre das Beiwort „von selbst leuchtend“ durchaus angemessen (man muss dann natürlich von der wissenschaftlichen Erkenntnis, dass der Mond eigentlich sein Licht von der Sonne empfängt, in diesem Fall abstrahieren). — Das „Dach“ der Arche heisst Gen 8 13[b] (J) מִכְסֶה von כסה (כסא) decken, bedecken, woher das Wort für Vollmond כֶּסֶה oder כֶּסֶא kommt. Auch der

---

Schwert. Auch der Umstand, dass der Zufluchtsort Yimas nicht ein Schiff oder dergleichen, sondern eine Burg ist, d. h. ein befestigter Platz mit Häusern, Strassen etc., steht unserer Auffassung nicht im Weg. Anaxagoras und Demokrit legten dem Mond Ebenen, Berge und Schluchten bei, nach Plut. de plac. phil. II 25 und Diog. Laërt. II 8 giebt es auf dem Mond auch Häuser. In welchen Sphären wir das Var zu suchen haben, wird uns ja auch Vend 2 40 angedeutet. Diese Stelle wird von DARMESTETER folgendermassen übersetzt: „La seule chose qui manque là, c'est la vue des étoiles, de la lune et du soleil.“ Aber konnte man in derartiger Weise Sonne, Mond und Sterne samt und sonders als eine quantité négligeable ansehen und das Fehlen ihres Anblickes für die Bewohner als etwas relativ Belangloses bezeichnen? Ich ziehe daher der Uebersetzung DARMESTETER's diejenige GELDNER's vor: „mit einander sieht man die Sterne, Mond und Sonne im Raume erscheinen.“ Da nun aber für uns immer nur ein Teil der Himmelskörper sichtbar ist, so folgt aus dieser Angabe, dass wir das Var wo anders als auf unserer sublunarischen Welt zu suchen haben.

keilinschriftliche Name für das Dach passt nicht schlecht zu unserer Deutung. Er lautet (Z. 59) muchchu, was nach JENSEN's Kommentar zu dem Epos Inuma íliš T. IV Z. 130 (Mythen und Epen S. 28f.) so viel ist als „Schädeldach". JENSEN bemerkt dazu: „Das Fahrzeug hat also ein ‚Schädeldach', vielleicht eine schädeldachförmige Kuppel, wie die biblische Arche ein צֹהַר, ein Rückendach = zu'ru = ṣîru der El-Amarna-Tafeln" (S. 487). — Auch die „Thüre" der Arche wird in der Genesis (6 16 [P] פתח), in der iranischen Flutsage (Vend 2 30 „schliesse in der Burg das Thor") und im Gilgamîš-Epos (T. XI Z. 89) erwähnt. Auch im Bruchstück einer zweiten keilinschriftlichen Version der Sintflutsage (JENSEN S. 254 ff.) ist vom „Thor des Schiffs" die Rede. Ueber sein Aussehen wird weiter nichts bemerkt. Doch ist seine ursprüngliche Bedeutung noch wohl erkennbar. Z. 89 im babylonischen Text sagt der Sonnengott Šamaš zu UT-napištim: verschliess dein Thor (pi- chi bāb-ka). Ebenso schliesst in Gen 7 16[b] (J) Jahve (= Sonnengott s. oben S. 10) hinter Noah zu. Die Verschliessung des Thores bezw. der Arche überhaupt (der Ausdruck im hebräischen סגר bedeutet — vgl. כסה — eigentlich so viel als „überdecken") ist nichts als ein Bild für die Verfinsterung des Mondes, die man von der Sonne ableitete; vgl. oben S. 11 Anm. 1 und S. 12 Anm. 1. Zur Sache s. SIECKE, Märchen S. 19: „Die Mondsverfinsterung wird als ein Einpacken in einen Kasten, einen Sarg, eine Nuss, als Einhüllen in ein schwarzes Gewand bezeichnet." Ganz im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Mythus heisst es daher in der „Schatzhöhle" S. 22: „Wie die Thüre der Arche verschlossen wurde, da waren sie in einem traurigen Gefängnis." — Nur ein anderes Bild für denselben Hergang ist die Verpichung der Arche, von der uns verschiedene Quellen berichten. Gen 6 14 (P) heisst es: וְכָפַרְתָּ אֹתָהּ מִבַּיִת וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר (beachte den bestimmten Artikel vor כֹּפֶר!). Der Coyote (= Präriewolf) der Papagos (östlich vom kalifornischen Busen)

baut sich, um der Flut zu entgehen, eine Arche aus einem grossen Rohr, dessen eines Ende er mit Harz verklebt (Andree S. 97 f.). Hier liegt der Arche deutlich nicht das Bild der Mondsichel, sondern des Vollmonds bezw. des als eine völlig schwarze Scheibe gedachten Neumonds zu Grunde. Auch Berossos bei Eusebius erwähnt das Harz (ἄσφαλτος), mit dem das Schiff bestrichen[1] und das nach der Landung von den Leuten abgekratzt und als Mittel zur Abwehr von allerlei Uebeln benützt wird. Ut-napištim schüttet (Z. 66 ff.) sechs Saren Erdpech und drei Saren Asphalt in den Innenraum. Mit „Innenraum" übersetzt Jensen das Wort k(ḳ)īri. Die sonst versuchte Uebersetzung „Aussenwand" (veranlasst durch das hebräische קִיר und den Gedanken an Gen 6 14) verwirft er, weil man eine Aussenwand nicht mit Erdpech beschütte oder begiesse. Er meint, dass Erdpech und Asphalt ebenso verladen wurden wie das Oel „vielleicht für möglicherweise nötig werdende Reparaturen" (S. 489). Welche Uebersetzung des Wortes k(ḳ)īri auch die richtige sein mag, der Sinn dieses Zugs in der Erzählung wird in jedem Falle derselbe bleiben: es soll die Verfinsterung des Mondes erklärt werden. Vgl. die mit Pech geschwärzte Jungfrau im Grimm'schen Märchen von der Frau Holle, Kinder- und Hausmärchen 24, die von Siecke gewiss mit Recht im Gegensatz zu der den glänzenden Mond bedeutenden goldenen Jungfrau für den Neumond erklärt wird (Myth. Br. S. 113; s. ebendaselbst S. 56 das über schwarze Mondgottheiten Bemerkte)[2].

---

[1] Bemerkenswert ist, dass auch der Ausdruck, den der iranische Bericht Vend 2 30 für das „Schliessen" des Thores gebraucht, so viel als „zustreichen" bedeutet, vgl. Geldner, K. Z. XXV 190, Anm. 1: aipi marez „zustreichen, zuschliessen".

[2] Gilt so von der Arche mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass sie ursprünglich der Mond ist, so ist dasselbe anzunehmen auch vom Schiffer Noah. Die Deutung des Namens ist ja bisher noch eine unsichere. Die Gen 5 29 gegebene Ableitung von נִחֵם („dieser wird uns trösten") hat (siehe Dillmann zur Stelle) gegen sich, dass der Name im Alten Testament nie

Die Füllung der Arche bedeutet so viel als die Füllung des Mondes. Vor allem sind es Menschen, denen die Arche zur Zuflucht vor der kommenden Katastrophe dient. Man erinnere sich dabei der weitverbreiteten Anschauungen, nach denen der Mond bewohnt ist, Menschen auf den Mond versetzt werden, der Mond den abgeschiedenen Seelen zum bleibenden oder vorübergehenden Aufenthalt dient. Was die Zahl der geretteten Menschen angeht, so treffen wir, wenn es nicht bloss einer oder ein Paar ist, hauptsächlich die

---

נוֹחַ, sondern immer נֹחַ geschrieben wird. Sie ist gewiss spät und passt höchstens zu dem Noah des Weinbaues, nicht zu dem der Sintflut. Nun hat BUTTMANN, Mythologus Bd. I (1828) versucht, den Namen aus dem Indogermanischen herzuleiten und Noach zusammengestellt mit νάειν, νήχειν, Nachen, navis, ναῦς etc. Mit genauerer sprachlicher Begründung hat GRILL, Erzväter S. 44, das Wort für eine Transformation aus Skr. nâvaka = der Schiffer erklärt. Nun wird man gegen eine unmittelbare Ableitung des Wortes aus dem Sanskrit immer misstrauisch sein müssen; dagegen ist die Frage vielleicht einer näheren Erwägung wert, ob nicht etwa die ganze, jedenfalls uralte, indogermanische Wortsippe, zu der nachen, ahd. nacho, navis, ναῦς etc. gehört, und das hebräische Noach schliesslich auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen könnten. Ich erinnere noch an die Inschrift ΝΩΕ auf den unter Philippus Arabs (244—49) in der phrygischen Stadt Apameia mit dem Beinamen Κιβωτός (genauer auf der auf den Münzen befindlichen Truhe) geprägten Münzen. In Anbetracht der zahlreichen, schon zu des Kaisers Augustus Zeiten in Kleinasien vorhandenen jüdischen Niederlassungen ist es ja wohl das Nächstliegende, das auffallende Vorkommen eines biblischen Namens auf griechischen Münzen aus jüdischen Einflüssen zu erklären. Allein, wenn der vermutete Zusammenhang des Namens Noach mit indogermanischen Wortbildungen wirklich bestehen würde, so ergäbe sich hiermit noch eine andere, im Grunde doch befriedigendere Erklärung für jene merkwürdige Thatsache. Ueber den keilinschriftlichen Namen des Sintfluthelden und einen Versuch, den Namen Noach aus diesem abzuleiten, s. unten. Mit grösserer Zuversicht als in dem hebräischen Noach dürfen wir in dem Namen des indischen Sintflutmanns eine Bestätigung unserer Hypothese erblicken. Derselbe heisst Manu und ist der Sohn des Vivasvat (= der Glänzende, nach SIECKE, Myth. Br. S. 125 Anm. 2 = die Sonne). Manu heisst nun aber (s. WEBER, Indische Studien I [1850] 194) „ursprünglich der ‚Messende‘ (√ mâ = √ man), teils nämlich in geistiger Beziehung, also der Denkende, Weise, der Mensch, teils in physischer Hinsicht, also der Zeit messende, der Mond“.

Zahl 7 bezw. 8: Der Noah der Genesis nimmt nach beiden Erzählungsquellen seine drei Söhne, sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit herein, ebenso sollen mit Manu nach der Anweisung des Fisches sieben Seher (ṛshi) das Schiff besteigen. Nach CLAVIGERO, Geschichte Mexikos II 336, sind aus der Höhle Pacaritambo nach der Sintflut sieben Inkas hervorgegangen. Zur Siebenzahl vgl. das oben S. 19 Bemerkte. Das Schwanken zwischen 7 und 8 erklärt sich wohl daher, dass man ebensowohl 7 wie 8 Tage vom Neumond bis zum ersten Viertel rechnen kann. Die Addition von 7 und 8, also die Zahl der zwischen Neu- und Vollmond liegenden Tage, haben wir auf der bildlichen Darstellung der mexikanischen Flutsage CLAVIGERO I 625, wo es 15 Gerettete sind. Wenn nach dem keilinschriftlichen Text (T. XI Z. 86) UT-napištim ausser seiner Familie und seinen Angehörigen insgesamt auch noch Handwerker(söhne) auf das Schiff hinaufbringt, so ist hier wieder an das oben (S. 17) über den Mond als Baumeister Gesagte zu erinnern. — Neben den Menschen kommen namentlich Tiere in die Arche. In der Genesis nach J sieben Paare (zur Zahl s. oben S. 19) von allen reinen Tieren, ein Paar von den unreinen; nach P je ein Paar von allen Tieren, Gevögel, Vieh und Gewürm. Nach dem Gilgamiš-Epos (T. XI Z. 86) „Vieh des Feldes, Getier des Feldes“[1], ähnlich in den Erzählungen anderer Völker. Man hat sich nun natürlich gefragt, wie denn nach der Vorstellung der Erzähler der Held der Sintflut diese Tiere alle in die Arche gebracht habe? Yima vollbrachte das Kunststück mit seinem goldenen Zauberstab (s. Vend 2 30 38), der gewiss nichts anderes als die Mondsichel ist. Sib I 208 heisst es einfach: „Gott machte sie willig zu kommen“, Tract. Sebachim 116[a] (WÜNSCHE II 4, 18):

---

[1] Eine Liste der Tiere nach Johns Deeds II No. 777 s. bei JENSEN S. 491. Da sind aufgeführt: Kamele, Dromedare, Pferde, Maultiere, Esel, Eselinnen, Stuten, Rinder, Wildrinder etc. etc., unter den Vögeln besonders auch Tauben, Schwalben und Raben.

die Tiere seien von selbst in die Arche gekommen. Auch diese beiden Antworten, so nichtssagend sie scheinen, sind richtig. Denn die Tiere sind Phasen des Mondes. Wie der Phantasie der alten Völker die Sonne als himmlischer Adler, Stier etc. erschien, so auch der Mond als Kuh oder Stier[1], Hirschkuh, Hund, Löwe, Ross, Vogel (Schwan, Gans etc.) u. s w. Beispiele hierfür sind uns besonders in der griechischen Sage überaus zahlreich überliefert: vgl. Pasiphae; Jo; den Stier des Minos; Ciris, Cycnus, Leda; die kerynitische Hindin; Cerberus; den nemeischen Löwen, Demeter als Stute etc. (SIECKE, Mondgotth. S. 8; Märchen S. 18); aber ebenso auch in den Sagen anderer Völker: Rudra (wohl ursprünglich Mondgott) heisst des Himmels roter Eber (Ṛv. 1, 104 5), ebenso heisst auch der Mondgott Soma der flammende, grossmächtige, lichtverwandte Eber (Ṛv. 9, 97 7), Freyr und Freya sind goldborstige Eber, Freya und Iduna Falken (SIECKE, Urreligion S. 20 f.). Diese Vorstellungen waren eben kindliche Versuche, die die Menschen in uralter Zeit machten, um sich das grosse Rätsel der Bewegung der Gestirne zu erklären. Stand einmal so der Glaube fest, dass die Mondphasen am Himmel hinlaufende oder fliegende Tiere seien, so hatte auch das Kommen der Tiere in die Arche weiter nichts Wunderbares, oder wenn schon etwas Wunderbares doch nichts Undenkbares: man sah sie ja am Himmel in die Arche kommen, und sah, wie sich der Mond, das himmlische Fahrzeug, mit ihnen füllte[2]. Eine ganz analoge Vorstellung findet sich z. B. bei Apollodor, Bibliotheca ed. BEKKER II 5 10, wonach Helios in einem goldenen Becher über den Ocean fährt, der gross genug ist, dass

---

[1] Nach einer im Talmud (Sebachim 113 a b s. WÜNSCHE II 4, 15) sich findenden Ueberlieferung hätte Noah das fabelhafte Tier Reēm mit den Hörnern an die Arche gebunden. Hierdurch sollte natürlich die gehörnte Form des Mondkahns erklärt werden.

[2] Die Bemerkung in Gen 7 13 f. (P), wonach die Tiere an einem Tage in die Arche gekommen sein sollen, beweist, dass der Verfasser die ursprüngliche Bedeutung der Sache nicht mehr kannte.

Herakles die ganze Rinderherde der Geryones darin verladen kann. Neben der Auffassung, wonach in der Arche einzelne Exemplare von Menschen und Tieren Aufnahme gefunden hätten, treffen wir in verschiedenen Flutberichten auch die Idee einer Rettung von Lebenssamen (von Menschen, Tieren und Pflanzen). So (neben jener anderen, ersten) im Gilg.-Ep. XI, 84: „Alles, was ich an ‚Lebenssamen‘[1] aller (Art) hat[te, lud ich] darauf.“ In Mahābh. III 187 2 ff. heisst es „Samen jeglicher Art“. Nach Vendidâd 2 bringt Yima in sein Var Samen[2] von Vieh, grossem und kleinem, Menschen, Hunden, Vögeln und brennenden Feuern, auch von Pflanzen, paarweise. Nach WLISLOCKI, Vom wandernden Zigeunervolke 1890 S. 267 (s. ANDREE S. 21 ff.) nimmt der Held der Sintflut Tiere und Samen von Bäumen und Kräutern mit. Die Erwähnung des „Samens“ kann nun entweder den Sinn haben, dass die mit in das Fahrzeug genommenen Exemplare von Lebewesen als ein „Same“ für die Neubelebung der Erde gedacht sind — so ist's z. B. gemeint, wenn es Gen 7 3 heisst „um auf der ganzen Erde Samen am Leben zu erhalten“ vgl. Hen 67 2 — oder ist der Same buchstäblich zu verstehen, nicht bloss bei den Pflanzen, sondern auch bei den Tieren

---

[1] Zīr-napšāti, Plur. von zīr-napišti, nach JENSEN einfach = Lebewesen; ob aber diese Deutung im Gilgamiš-Epos ebenso am Platze ist, wie in dem — JENSEN S. 38 ff. stehenden — Schöpfungsmythus (Z. 21), kann ich nicht beurteilen. Zu vergleichen ist der Name des Sintfluthelden UT-napištim. Dieser Name wird von DELITZSCH Pār-napištim gelesen und wäre dann mit „Sprössling von einem Lebewesen“ oder „dem Leben (shauch)“, nämlich wohl dem göttlichen, zu übersetzen. „Möglich scheint auch eine Deutung ‚Sprössling mit Leben(shauch)‘. In beiden Fällen könnte der Name mit der Unsterblichkeit seines Trägers zusammenhängen.“ Vgl. Mythen und Epen S. 466, wo JENSEN zunächst bemerkt, dass, wenn die Lesung Pār-napištim für möglich gehalten werden darf, dies auch von einer Lesung Lăch-napištim gelten müsse und dann — jedoch unter Beifügung von zwei Fragezeichen — die Gleichung aufstellt: Lăch-napištim = נֹחַ unter Hinweis darauf, dass assyr. Lach im Altelamitischen dem Nah — des neuelamitischen Nahhundi entspreche.

[2] So DARMESTETER („les germes“). GELDNER: „einen Stamm“.

und Menschen. Auch diese Auffassung würde vortrefflich zu der Annahme passen, dass die Arche eigentlich der Mond ist. Vgl. Ṛv. 9, 86 39: retodhā indo bhuvaneṣv arpitaḥ „als Samenträger bist du, o Mond, in die Wellen gestellt" (Hillebrandt, Vedische Mythologie I 359). Nach iranischer Vorstellung ist der Mond gaocithra = den Samen des (von Ahriman getöteten) Urstiers enthaltend, vgl. z. B. Vend 21 9 und die von Darmesteter in seinem letzten Uebersetzungswerk hierzu angeführte Stelle aus dem Grossen Bundehesh[1]: „Quand le Taureau Evakdât mouru (tué par Ahriman), grâce au sperme sorti du membre du Taureau, il poussa de terre cinquante-cinq espèces de céréales et douze espèces de plantes guérissantes. La lumière et la beauté (?) qui étaient dans le sperme du Taureau furent confiées à la lune. Ce sperme purifié dans la lumière de la lune de toute voie et façon, et organisé, produisit vie. De là sortit un couple, mâle et femelle; puis toutes sortes d'espèces, à savoir deux cent quatre-vingts espèces, parurent sur la terre." Vgl. auch die Angabe bei Plutarch, De Iside et Osiride 43, über die von den Aegyptern mannweiblich gedachte Selene: πληρουμένην ὑπὸ Ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν; ebendaselbst ist auch erzählt, der Apis werde erzeugt, wenn eine brünstige Kuh von einem Mondstrahl befruchtet würde. Auf solche konkrete Weise machte man sich die gewiss seit alter Zeit verbreitete Annahme vorstellig, dass der Mond nicht minder als die Sonne von grossem Einfluss sei auf das Wachstum und Gedeihen von Pflanzen und Tieren. Diese Anschauung ist z. B. ausgesprochen in der Avestastelle Mâh (= Mond) — Yašt 7 4: „Quand la lumière de la lune s'échauffe, de la terre pousse un printemps de plantes aux couleurs d'or" (übersetzt von Darmesteter); Albiruni, The Chronology of ancient nations, transl. by

[1] Eine in ihrem vollen Umfang noch nicht veröffentlichte Pehlevischrift, aus der der sog. Kleine Bundehesh ein Auszug ist.

Sachau 1879 S. 219: In der Zeit des zunehmenden Mondes „nehmen die Wasser zu; die Tiere, die Bäume, die Pflanzen wachsen vom Neumond bis zu dem Augenblick, wo der Mond anfängt abzunehmen“; Joh. Lydus, De mens. III 8: ὅτι ἡ σελήνη προσεχῶς ἐπιβέβηκε τῷ γεννητῷ παντί; III 11 αὐξομένης γὰρ τῆς σελήνης αὔξεται τὰ ὑπ᾽ αὐτήν; Catull ruft (XXXIV 17—20) dem Monde zu:

Tu cursu, dea menstruo
Metiens iter annum
Rustica agricolae bonis
Tecta fructibus exples.

Bekannt ist, dass der Glaube an eine Sympathie der wachsenden und schwindenden Natur mit dem zunehmenden und abnehmenden Mond bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgestorben ist. Einige Beispiele s. bei Tylor, Anfänge der Kultur S. 129f. — Auch mit allerlei leblosen Dingen wird die Arche angefüllt, deren Aufnahme zumeist die Farbe des Schiffs erklären soll. Gilg.-Ep. XI 68 f.: „3 Saren tragen die Leute, seine ‚Korbträger‘, (von) Oel herbei, ausser einem Sar Oel, das . . . verzehrte, (und) 2 Saren Oel, [das] der Schiffer barg.“ Das Wort für Korb ist sussul(l)u = b(p)ugimu. Nach Mythen und Epen S. 421 hatte ein solcher Korb (oder Kübel? s. S. 489) die Gestalt einer Neumondsichel! Nach der Sage der (finnischen) Wogulen (s. Andree S. 45 f.) — nehmen die Riesen — angeblich zum Schmieren der Seile beim Ablassen derselben — einen Topf mit flüssiger Butter ins Boot. Dies erinnert an den indischen Manu, der beim Pākaopfer ausser dicker Milch, Molken und Matten geklärte Butter ins Wasser wirft (woraus in einem Jahr das Weib entsteht), ebenso an das gläserne Gefäss, in welchem Meth gewesen war und in das nach der Vilkinasaga die von ihrem Gemahl Sigmund ausgesetzte Sisilia ihren Knaben legte, von dem sie im Wald entbunden worden war (s. Lange, Untersuchungen über die nordische und deutsche Heldensage aus P. E. Müllers

Sagabibliothek II, Frankfurt a. M. 1832 S. 184). Denselben Sinn, wie die Mitnahme des Oels durch Ut-napištim hat die von Silber und Gold (Z. 82 f.) und wohl auch die von Gold, Weihrauch und Myrrhen durch Noah[1] in der „Schatzhöhle" (S. 19). Bezeichnend ist, dass die letzterwähnten Gegenstände nach der „Schatzhöhle" im Osten der Arche niedergesetzt werden sollen, wie auch Noah und seine Söhne im östlichen Teil der Arche sein sollen, die Weiber dagegen im westlichen. Obwohl nun als Grund dieser Bestimmung ausdrücklich angegeben ist, dass die Bewohner der Arche die „Geheimnisse der Kirche" darstellen sollen, so darf sie darum doch nicht als eine willkürliche, spätere Spekulation angesehen werden; vielmehr weisen diese Angaben darauf hin, dass die Arche von Westen nach Osten geht, oder von Osten nach Westen (beides kann ja vom Mond gesagt werden) und ihr Kurs auf ihrer Fahrt immer genau derselbe bleibt (damit stimmt allerdings nicht ganz die Bemerkung S. 23, dass die Arche mit ihrer Fahrt ein Kreuz beschrieben habe), was natürlich eben nur dann möglich war, wenn die Arche ein Gestirn gewesen ist. Das zu Zeiten feurige Aussehen des Mondkörpers ist

---

[1] Der hebräische Name des Weihrauchs lautet Lebônah (ähnlich auch im Syrischen) = weiss, von dem Aussehen des Weihrauchharzes beim Erguss aus der Rinde, daher das griechische Libanos, das arabische Lubân und das lateinische Olibanum (s. Riehm[2] Art. Weihrauch). Beachte, dass auch der Mond wegen seiner weissen Farbe den Namen לבנה führt (s. oben S. 8), also der Weihrauch ursprünglich sehr wohl eine dem Mond heilige Pflanze sein konnte. Ebenso konnte wegen ihrer gelblichweissen bis rötlichen Farbe auch die Myrrhe (das Produkt des Balsamodendrum Myrrha *Nees* vgl. Riehm[2] Art. Myrrhe) mit dem Monde in Beziehung gesetzt werden. Vgl. auch Siecke, Myth. Br. S. 102 f., wonach die in einen Baum verwandelte Göttin Myrrha, die Tochter des Sonnengottes, Mondgöttin ist. Dieselbe Bedeutung kommt auch (siehe Roscher, Ausf. Lex. der griech. und röm. Myth. Art. Mondgöttin S. 3130) der Geliebten des Apollo, Leucothoe (s. oben S. 7) zu, die von ihrem Vater lebendig begraben, vom Sonnengott aber in eine Weihrauchstaude (virga turea) verwandelt wird, s. Ovid (der hier aus einem verlorenen Werke Hesiods schöpft) Met. IV 190 ff.

wohl der Grund, warum Yima nach Vend 2 insbesondere auch Samen (oder einen „Stamm") „von hellen [brennenden] (DARMESTETER: rouges) Feuern" mit in das Var nimmt (woneben natürlich auch noch der persische Feuerkult mit hereinspielt). — Wenn nach Sanh. 108[b] (WÜNSCHE II 3, 271) in die Arche gar Perlen und Edelsteine hinein genommen werden, die wie die Sonne am Mittag (כצהרים, dasselbe Wort, dem wir schon in der Beschreibung der Arche begegnet sind, s. oben S. 20) leuchten, so ist daran zu erinnern, dass die Himmelskörper in alter Zeit häufig als (feurige) Steine, insbesondere Edelsteine angesehen worden sind (s. KUHN, Ueber die Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Abh. der kgl. Akad. der Wissensch. Berlin [1873] S. 144), eine Vorstellung, die z. B. auch den Schilderungen Ez 28_{12} ff.; Hen 18_{6} ff. 24_{2} zu Grunde liegen dürfte. — Ueber die Bedeutung des Erdpechs und Asphalts, das nach dem Gilgamiš-Epos in den „Innenraum" des Schiffs „geschüttet" wird, haben wir uns schon ausgesprochen (s. oben S. 24 f.). — Merkwürdig ist die Erzählung (Schatzhöhle S. 17), wonach Noah eine Glocke aus Ebenholz (nach Eutych. Annal. p. 36, s. FABRICIUS, Cod. pseudepigr. S. 241 f., aus dem Holz der indischen Platane) in die Arche gethan habe. Dieser Zug soll wohl zum Teil die Form, zum Teil — ebenso wie die Erwähnung von Pech und Asphalt — die Verfinsterung des Mondes beim Neumond erklären. Zum Hammer, der aus der Glocke heraus gehen soll, ist vielleicht der Hammer Thors zu vergleichen, den SIECKE, Myth. Br. S. 187 f., für den Mond hält. — Wenn Noah Speise und Lebensmittel mit in die Arche nimmt (Gen 6_{21}) — ein Umstand, der auch in anderen Sintflutsagen erwähnt ist (in manchen, z. B. der keilinschriftlichen, wohl als selbstverständlich, aber auch nicht) —, so haben wir eine unverkennbare Anspielung auf die Natur dieser Speisen in der von GELDNER allerdings als Glosse bezeichneten Stelle Vend 2_{26}, wo es vom Var heisst: „Dort isst man insgesamt

goldfarbige, unversiegliche Speise.“ Was in aller Welt soll das sein, wenn nicht wieder eben der Mond? Dass man sich ihn thatsächlich als himmlische Speise oder himmlischen Trank dachte, zeigt uns vor allem der vedische Soma (avestisch Haoma), das von HILLEBRANDT geradezu mit dem Mond identifiziert worden ist. Auch als ein „Brunnen“ oder „Schoss“ voll Honig ist der Mond den Vedendichtern erschienen, siehe Ṛv. 1, 154 5 (HILLEBRANDT I 322); 9, 89 6 (HILLEBRANDT I 326). Soma hat „den Rücken voll Butter“ 10, 86 45 (HILLEBRANDT I 305 f.); Agni (als Mond) sagt von sich (3, 26 7; HILLEBRANDT I 324) „Butter ist mein Auge, Ambrosia ist in meinem Munde“. Die niedere Sprechweise der Inder in späterer Zeit nennt den Mond „einen Klumpen frischer Butter“ (HILLEBRANDT I 321). Vgl. den Topf mit flüssiger Butter, den die finnischen Wogulen mit ins Boot nehmen (ANDREE S. 45 f.) oder die Bezeichnung des Vollmonds als eines Käslaibs (im Glarner Sernfthal) oder als eines Fladens (in einem litthauischen Rätsel — vgl. SCHWARTZ, „Sonne, Mond und Sterne“ = „die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen“ I [1864] 9). Also an Lebensmitteln wahrlich kein Mangel für die Insassen des himmlischen Fahrzeugs! Beachte auch in Gen 6 21 den Ausdruck אָסַפְתָּ אֵלֶיךָ „sammle sie zu dir“ — es scheint, als ob hier das Zunehmen des Mondes (das mit אָסַף zusammengehörige יָסַף heisst „vermehren“, „vergrössern“) auf jene Ansammlung von Lebensmitteln zurückgeführt werden wollte.

Merkwürdig ist der von Berossos bei Eusebius überlieferte Zug, wonach Xisuthros vor der Flut auf Befehl des Kronos alle heiligen Schriften, Anfang, Mitte und Ende, nach der Sonnenstadt Sippara bringen sollte, um sie dort zu vergraben. Eine Parallele hierzu bietet Slav. Hen (übersetzt von BONWETSCH in den Abhandlungen der kgl. Ges. der Wissensch. zu Göttingen. Philol.-Histor. Klasse N. F. I 3 [1896]) Rec. A 33 10 und B 33 8–12. An letzterer, der aus-

führlicheren Stelle, sagt Gott zu Henoch, er habe seinen Engeln Orioch und Marioch befohlen, dass sie die „Handschrift“ der Väter Henochs (Adams und Seths) bewahren, „damit sie nicht umkommen in der Sintflut, welche ich machen werde in deinem Geschlecht“[1]. Vgl. ferner Vita Adae et Evae (ed. WILH. MEYER, Abh. der Münchner Akad. philos.-philol. Klasse XIV, 1878; deutsche Uebersetzung von FUCHS bei Kautzsch II 506 ff.) § 49 f.; dort prophezeit Eva ihren Kindern, dass Gott noch zweimal ein Zorngericht über das Menschengeschlecht bringen werde, zuerst mit Wasser, zum zweitenmale mit Feuer. Daher sollen sie sich Tafeln aus Stein und andere aus Lehm machen und darauf Adams und Evas ganzes Leben schreiben. „Wenn er (Gott) nun mit Wasser unsere Nachkommen richtet, so vergehen die irdenen Tafeln und die steinernen bleiben. Wenn er aber unsere Nachkommen mit Feuer richtet, so vergehen die steinernen Tafeln und die irdenen von Lehm werden (zu Ziegeln) gebrannt.“ Obwohl mir nun entscheidende Parallelen aus anderen Mythologien im Augenblick nicht zur Verfügung stehen, so glaube ich nach allem Bisherigen die Vermutung aussprechen zu dürfen, dass es sich bei diesen Handschriften oder Tafeln um nichts anderes handeln werde als den Mond. Bezeichnend ist ja vor allem das Begraben der heiligen Schriften in der Sonnenstadt Sippara. Das Verschwinden des Mondes beim Neumond konnte sehr wohl als Begräbnis aufgefasst werden; da es zusammenfällt mit der Konjunktion, so lag es nahe, den Mond in der Sonne selbst begraben werden zu lassen (über sie als die Urheberin der Mondverfinsterung s. oben S. 10 f.)[2].

---

[1] Vgl. auch die bei ALBIRUNI, Chronology transl. by Sachau p. 28, sich findende persische Tradition, wonach Tahmûrath vor der Flut alle Bücher von wissenschaftlichem Inhalt an einem sicheren Orte verborgen haben soll.

[2] Auch nach dem Rigveda und sonstiger indischer Anschauung geht beim Neumond der Mond in die Sonne ein, vgl. HILLEBRANDT I 463 ff.

Henoch[1] selbst, ebenso Adam und Eva sind höchst wahrscheinlich ursprünglich Mondgottheiten (s. oben S. 9 und 2), daher werden auch die „Handschriften" oder „Tafeln", die von ihnen herrührten oder ihr Leben enthielten, ursprünglich nichts anderes als der Mond gewesen sein, den man sich gar wohl als Schriftrolle oder als Steintafel (über die Himmelskörper als Steine s. oben S. 33) gedacht haben mag; die merkwürdigen Figuren etc. im Mond oder die wechselnden Mondphasen werden dann als eine Art himmlischer Runen oder Hieroglyphen angesehen worden sein.

Die Flut. Den t. t., den die Genesis (6 17 7 6 etc.) für die Flut gebraucht, מַבּוּל, hat man schon vom assyrischen abūbu = Sturmflut[2] ableiten wollen oder auch von נבל in der assyrischen Bedeutung „zerstören". So Franz Delitzsch in seinem Kommentar zur Genesis S. 172. Indes erwähnt letzterer auch die Ableitung von √בל = wallen, fliessen (יבל) und befeuchten (בּוּל, בלל Ps 92 11) und schreibt dazu in einer Anmerkung: „Die Bedeutung ‚befeuchten' scheint in die Bedeutung ‚befruchten' überzugehen[3]." Ebenso sprechen auch

---

[1] Henoch ist „der Schreiber" κατ' ἐξοχήν, „der Schreiber der Gerechtigkeit" Hen 12 3 f. 15 1 92 1; ὁ διδάσκαλος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης Test. Abr. ed. James S. 115. Vgl. den ägyptischen Mondgott Thot, der „der Herr der Schrift, der Schreiber der Götter und Verwalter der Litteratur, besonders der religiösen" war (Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter S. 119 f.). Ob auch der babylonische Nebo (Nabû), der Schöpfer der Tafelschreibkunst und „Schreiber des Alls" (Ch. de la Saussaye[2] I 189) ursprünglich Mondgott war, vermag ich nicht zu entscheiden.

[2] Ueber diese Bedeutung des Wortes abūbu vgl. Jensen, Mythen und Epen S. 332 f.

[3] In der elften, von Mühlau und Volck besorgten Auflage des Lexikons von Gesenius waren mit √בול auch die verschiedenen palmyrenischen Eigennamen in Verbindung gebracht worden, die mit בול zusammengesetzt sind, z. B. auch der Name des Mondgottes ירחבול (Ιαριβωλος). Dies würde wohl gut passen zu der im folgenden zu erwähnenden Auffassung vom Mond als dem Urheber der Sintflut; indes ist man neuerdings mehr geneigt, das Wort für eine dialektisch abweichende Aussprache

sonst verschiedene Anzeichen dafür, dass die Sintflut einstens nicht bloss als zerstörend, sondern auch — oder, in ganz alter Zeit, nur? — als befruchtend und schöpferisch wirkend gedacht wurde. So ganz besonders die Stelle Hen 54 7 f.: „In jenen Tagen wird das Strafgericht des Herrn der Geister anheben und alle Behälter der Wasser, welche oberhalb des Himmels sind, (ausserdem) die Brunnen, die sich unterhalb der Himmel und unterhalb der Erde befinden, werden geöffnet werden. Alle Wasser werden sich mit den Wassern oberhalb der Himmel mischen; das Wasser oberhalb der Himmel aber ist das männliche, und das unterirdische Wasser ist das weibliche." Offenbar war dabei die Vorstellung die, dass durch die Vermischung der oberen und unteren Wasser, die in der Sintflut stattfand, die Befruchtung der Erde zu stande kam. Vgl. auch das Urwasser Nun in der Kosmogonie der Aegypter, das alle männlichen und weiblichen Keime des Lebens enthält (Ch. de la Saussaye[2] I 146; Wiedemann S. 122). Aehnlich treffen wir im babylonischen Weltschöpfungsepos den Gedanken, dass im Anfang Apsu, der alles erzeugende Ocean, und Tiâmat, die alles gebärende „Urform", ihre Wasser mit einander vermischten (Jensen, Mythen und Epen S. 2 f.). Als kosmogonisches Prinzip erscheint das Wasser auch bei den Indern in dem Satz „im Anfang war das Wasser", der in den vedischen Texten immer und immer wiederkehrt (Ch. de la Saussaye[2] II 51) und (hier zugleich als das Element, durch das die künftige Weltzerstörung bewirkt wird) in dem bekannten Satze des Thales „ἐξ ὕδατος: — πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι" (Plut. de plac. phil. I 3 1). Ein Nachklang solcher uralter Vorstellungen ist es vielleicht, wenn in Gen 1 6—13 (beachte übrigens schon v. 2) auf die Scheidung der Urwasser durch die „Veste" (= das Firmament) in eine obere und untere (unterhalb der Erde sich lagernde) Hälfte

für Baal oder Bel zu halten, vgl. Baudissin in der Realencyklopädie für prot. Theol.[3] Art. Baal (2, 324).

alsbald die Schaffung der Erde und namentlich ihre Bekleidung mit Pflanzen folgt.

War die Sintflut ursprünglich nicht sowohl Weltzerstörung, als vielmehr Weltschöpfung, so hängt damit vielleicht auch der Umstand zusammen, dass die Nachrichten über das Warum? der Sintflut so auffallend dürftig sind. Im keilinschriftlichen Bericht heisst es bloss, dass Bel den Ut-napištim verflucht habe; warum? ist nicht gesagt. Aus Z. 183 ff. kann man auch allgemeine Verschuldung der Menschen erschliessen; nähere Angaben fehlen jedoch vollständig. Gen 6 5—7 (J) wird die Verderbtheit der Menschen im allgemeinen als Ursache angeführt. Ein besonderes Beispiel für dieselbe (wie z. B. Gen 19 1 ff.) wird nicht angegeben. 6 1—4 gehört ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang und ist erst später in die Lücke getreten (s. Gunkel S. 55). Immerhin fehlt es ja nicht an solchen Sagen, in denen uns näheres über die Gründe der Katastrophe mitgeteilt ist. Nach Ovid Met. I 151 ff. kehrt Zeus bei Lykaon ein; während der Nacht wird ein Mordversuch gegen ihn gerichtet. Zur Speise wird ihm das Fleisch eines geschlachteten Molosserknaben vorgesetzt. Aehnlich, doch in Einzelheiten abweichend — namentlich fehlt der Mordanschlag — ist der Hergang erzählt schon von Apollodor (III 8 1 ff.). Auf den Pelauinseln (westliche Karolinen) wird als Grund der Flut angegeben ein Mord an einem der Kalits (Heroen) und unfreundliche Aufnahme der sieben ihn suchenden Götter (Andree S. 60 ff.). Bei den Dajaks auf Borneo braten Männer eine in Stücke geschnittene Boaschlange (Andree S. 32), bei den „wandernden Zigeunern" (Andree S. 21 ff.) wird von einem Ehepaar ein ihm anvertrauter Fisch gebraten; bei den Hasenfellindianern hat der „Verständige" (Kunyon) einen Raben ins Feuer geworfen, um ihn für seine Bosheit zu strafen. Dieser Rabe stiftet die Flut an. Lykaon ist durch seinen Namen wenigstens als Lichtgottheit im allgemeinen charakterisiert; vgl. Usener's Be-

merkungen zu Λυκώρεια, dem Landungsplatz des Deukalion, Flutsagen S. 76. Seine Tochter Kallisto, eine Jagdgefährtin der Artemis, ist nach Roscher, Ueber Selene und Verwandtes (1890) S. 127 f. und Siecke, Myth. Br. S. 59 Anm., eine Mondheroine. Zum Molosserknaben und Zerstückeln und Braten der Boaschlange vgl. Medea (Mondgöttin s. Siecke, Liebesgesch. S. 87; Myth. Br. S. 158), die einen alten Bock (= der alte Mond) zerstückelt und als schönes Tier wieder hervorspringen lässt und die Töchter des Pelias verleitet, ihren alten Vater zu zerstückeln und zu kochen (Preller, Griech. Myth. II³ 338 f.). Ebenso schlachtet Tantalos den Pelops (Vollauge = Vollmond s. Siecke, Myth. Br. S. 4 und sonst). Zum Raben, der ins Feuer geworfen wird, siehe das unten über die Phönixsage und über den Raben als Boten Noahs zu Bemerkende.

Art der Entstehung und Schauplatz der Sintflut. Nach Gen 6 17 (P) und 7 4 (J) sendet Jahve die Flut (vgl. Ps 29 10 יהוה למבול ישב). Jahve kommt hier gewiss als Sonnengott (s. oben S. 10 Anm. 1) in Betracht. Denn auch im keilinschriftlichen Bericht (Z. 87) setzt der Sonnengott Šamaš den Zeitpunkt der Flut fest. Auch an den schon erwähnten Umstand, dass die Götter, die bei der Sintflut zusammenwirken, lauter Lichtgötter sind, sei hier erinnert. Bei den Neuseeländern heisst die Flut „die Flut der Sonne (des Mataoho oder Mataaho = des Auges des Lichts)“ s. Waitz-Gerland VI 271. Anderwärts wird, im Einklang mit der heute noch wirksamen Vorstellung vom Zusammenhang des Wetters mit dem Mond, die Veranstaltung der Flut nicht auf die Sonne, sondern auf den Mond zurückgeführt. Auf Hawaii heisst die Flut „Flut der Hinālii“ = der zornigen Hina (Hina = Mondgöttin; „die Tahitier glaubten, dass Hina den Mond geschaffen habe und dass sie im Monde wohne; man erkannte sie an dem dunkeln Fleck“), s. Waitz-Gerland VI 264. Nach der Sage der Bewohner der Hochebene von Cundinamarca in

Columbien stiftete ein schönes aber böses Weib, das drei Namen hatte (Huythaca, Chia, Yubecayguya), die Flut an und wurde dafür von der Erde verbannt und in den Mond verwandelt (ANDREE S. 113f.)[1]. Mit der Annahme, dass die Flut durch die Himmelskörper verursacht ist, hängt sicherlich auch die verbreitete Ueberlieferung zusammen, wonach die Wasser der Sintflut heiss gewesen wären: Sanhedrin 108 b und Sebachim 113 a und b (s. WÜNSCHE a. a. O. II 3 S. 270 und II 4 S. 15). Wenn es an letzterer Stelle heisst, dass das Wasser zu den Seiten der Arche gekühlt worden sei, so mag dabei an die Meinung des Anaxagoras erinnert werden, dass die Umgebung des Mondes kälter sei als die der Sonne. Aet. II 23; Hippol. I 8 (s. DIELS, Doxogr. Graeci p. 562 und SARTORIUS, Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in Fichtes Zeitschr. für Philos. N. F. 82 und 83, LXXXIII 20f.). Im Koran (11 $_{42}$ 23 $_{27}$) ist auch vom Glühen des „Ofens" die Rede, in dem die Wasser der Sintflut heiss gemacht wurden. FABRICIUS, Cod. pseudepigr. I 262, berichtet über diese Meinung der Muhammedaner mit der Bemerkung: Die Wasser der Sintflut seien aus dem „Ofen Noahs" hervorgesprudelt. Dieser Ofen habe sich von Eva auf Noah vererbt. Ich weiss nun nicht, woher FABRICIUS den Ofen Noahs hat. Doch vermute ich, dass er diese Kombination nicht selbst vollzogen, sondern vorgefunden hat, und dass ihr die alte Annahme zu Grunde liegt, wonach das Wasser in dem zuweilen wie ein Ofen[2] glühenden

[1] Am Ende ist unter dem Mataoho oder Mataaho der Neuseeländer auch der Mond zu verstehen?

[2] Wer etwa bezweifeln möchte, dass der Mond je einmal als ein Ofen bezeichnet werden konnte, der sehe nach, was bei TYLOR, Anfänge der Kultur I 295, über die Vorstellungen zu lesen ist, die sich Taubstumme von Sonne, Mond und Sternen schon gemacht haben. Dort heisst es ausdrücklich, dass manche sich den Mond als einen Ofen dachten und die Sterne als Feuerlöcher, welche die Leute über dem Firmament anzünden wie ein Feuer.

Mond erhitzt worden wäre. Beachte auch den Ausdruck „die Wasser Noahs“ Jes 54 9, was zwar heissen kann „die Wasser zur Zeit Noahs“, aber auch „die Wasser, die Noah verursacht hat“. Heiss waren übrigens die Wasser der Flut auch nach der Sage der finnischen Wogulen (ANDREE S. 45 f.). Ebenso vertilgte nach der Sage der Mundari, eines Stammes der Kolhs in Ostindien, das höchste Wesen, Singbonga, die aus der Erde von ihm geschaffene, verderbte Menschheit durch Sengle-Daa = Feuerwasser, das er vom Himmel strömen liess (ANDREE S. 25 ff.). Auch die Eskimos glaubten, dass die Menschen ausser durch die Flut durch eine fürchterliche Hitze umkamen (ANDREE S. 68 f.). In der Erzählung der Yuracarés in Bolivia tritt an die Stelle des Wassers geradezu das vernichtende Feuer (ANDREE S. 123 f.)[1].

Die Flut ist demgemäss von Haus aus kein tellurisches, sondern ein kosmisches Ereignis. Die Wasser stammen nicht aus den Wolken, sondern aus dem das Weltall umgebenden Himmelsocean, die Flut steigt bis zu den Sternen, die Arche fährt hoch am Himmel dahin.

In der Genesis ist es merkwürdigerweise nicht die ältere, sondern die jüngere Erzählungsquelle, die diesen ursprünglichen Sachverhalt deutlicher erkennen lässt. Der Jahvist leitet ja die Sintflut (7 12) nur von einem vierzigtägigen Regen ab. Immerhin hat auch er — wie es scheint — einen altertümlichen Zug bewahrt in 7 17, wo es von der Arche heisst: הָאָרֶץ וַתָּרָם מֵעַל. Dies bedeutet nicht so viel als „so dass sie vom Boden weggehoben wurde“: dieser Gedanke liegt schon in dem vorhergehenden: וַיִּרְבּוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת־הַתֵּבָה, auch nicht bloss,

[1] Hier berührt sich die Flutsage mit Gen 19 23 ff. (auch Lot, = Verhüllung, wird ein Mondheros sein). Beachte v. 24: „Jahve aber liess auf Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer regnen von Jahve, vom Himmel, her.“ Hier ist die ursprüngliche Bedeutung Jahves als Sonnengott noch deutlich zu erkennen. „Vom Himmel her“ wird Glosse eines Späteren sein, der den Sinn „von Jahve her“ nicht mehr gekannt hat. Auch die sonstigen Sagen von Weltverbrennung etc. gehören dann hierher.

dass sie über der Erde schwamm, dabei bliebe das מִן in מֵעַל unübersetzt, sondern, dass die Arche von der Erde und über sie weggehoben wurde, so dass sie hoch über ihr schwebte. Von besonderer Wichtigkeit für das richtige Verständnis der Sage ist nun aber die (auch z. B. von GUNKEL für uralt gehaltene) P angehörige Stelle 7 11: „Da brachen auf die Quellen der grossen Tiefe (תְּהוֹם) und die Fenster des Himmels thaten sich auf[1].“ Hier ist die Voraussetzung, dass die ganze Welt, d. h. Erde und Luftraum, vom Urmeer umgeben ist, dessen beide Teile, der Himmelsocean und die unterhalb der Erde befindlichen Gewässer gewöhnlich durch die „Veste“ (רָקִיעַ) von einander geschieden sind[2]. Diese Annahme finden wir z. B. auch in Gen 1 6—8 49 25; Ps 24 2 104 3 148 4; Hen 14 11; Slav. Hen 3 3 27 2f.; Apoc 4 6 15 2. Die „Quellen der grossen Tiefe“ treten wohl in den Quellen, Seen und Meeren auf der

---

[1] Eine ähnliche Schilderung giebt auch Ovid Met. I 260ff.: nach v. 268f. strömen die Regengüsse aus dem „Aether“, nach v. 283 durchbohrt Neptun die Erde mit dem Dreizack, um den unterirdischen Wassern Raum zu schaffen.

[2] Nach anderer Vorstellung befand sich über der kristallen, sapphieren etc. gedachten Veste Feuer. Vielleicht übrigens auch nicht unmittelbar über ihr, sondern über dem Wasser; oder dachte man sich beide Elemente in unklarer Weise vermischt. Die Vorstellungen werden hier von Haus aus nicht einheitlich gewesen sein, jedenfalls aber ist die Ueberlieferung allmählich unsicher und unklar geworden. Vgl. Hen 14 12 17 71 6; Slav. Hen 27 2f. 29 1f.; Apoc 15 2. „Schatzhöhle“ S. 1f. „der untere Himmel oder die Feste hat nicht die Natur und das Aussehen des oberen Himmels, der von Feuer ist“. Auf die feurige Beschaffenheit dieses zweiten Himmels glaubte man wohl aus dem Aussehen von Sonne, Mond und Sternen schliessen zu müssen. Vielleicht hängt auch die heisse Temperatur, die das Sintflutwasser nach einigen Angaben gehabt hat, nicht bloss damit zusammen, dass Sonne und Mond als Urheber der Flut galten, sondern auch damit, dass man den Inhalt des Urmeeres sich als feuerflüssig dachte. Ueber die allgemeine Verbreitung der Vorstellung von einem festen Himmelsgewölbe bei den Naturvölkern s. TYLOR, Anfänge der Kultur II 71. Auch von griechischen Philosophen wie Anaximenes, Parmenides, Empedokles ist ein kristallartiges Firmament angenommen worden. Siehe SARTORIUS a. a. O. LXXXII 224f., LXXXIII 24.

Oberfläche der Erde, die aus ihnen gespeist werden, zu Tag. So heisst es denn auch in der Schatzhöhle S. 2: „Von unten ist die Erde wie ein Schwamm gemacht, weil sie auf Wasser ruht.“ Diese Ideen entsprechen dem Weltbild auch anderer Völker, besonders der Babylonier, s. JENSEN, Kosmologie der Babylonier (1890) S. 253 ff. Merkwürdig sind auch die „Schleusen des Himmels“ אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם, deren es nach Jubil 5 24 sieben sind und denen ebendort die sieben Oeffnungen entsprechen, aus denen „die Quellen der grossen Tiefe“ ihr Wasser heraufsenden. Vgl. Hen 54 7 f.: „— alle Behälter der Wasser, welche oberhalb des Himmels sind, ‚ausserdem‘ die Brunnen, die sich unterhalb der Himmel und unterhalb der Erde befinden, werden geöffnet werden“. Nach Hen 66 1 ist es das Amt von „Strafengeln“, „alle Kräfte des unterirdischen Wassers loszulassen“. Will man nun annehmen, dass mit den Ausdrücken „Schleusen, Brunnen, Quellen des Himmels bezw. der Tiefe“ in der Zeit, in der unsere Sage aufkam, irgendwie konkrete, anschauliche Vorstellungen verknüpft worden sind, so wird es kaum möglich sein, an etwas anderes zu denken, als wiederum an die Himmelskörper, die offenbar für das älteste Denken die Bindeglieder zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt gebildet haben, die Oeffnungen, durch welche die beiden Welten in beständigem Kontakt mit einander erhalten werden, durch die alle Gaben der oberen Welt den Bewohnern der Erde zuströmen: nicht bloss das Licht, wie wir denken, sondern auch die feuchten Niederschläge, besonders der Regen. Namentlich ist der Mond als Regenspender gedacht worden, „aus dem Monde kommt der Regen“ (candramaso vai vṛṣṭir jāyate) heisst es Ait. Br. 8, 28 15, s. HILLEBRANDT, Vedische Mythologie I 356. Er heisst auch ein „Befruchter der Wasser“ (apāṃ peru Ṛv. 10, 36 8, siehe HILLEBRANDT I 358 f.). Es ist wichtig, dies zu beachten im Hinblick auf die auch sonst sich uns nahelegende Vermutung, dass die Wasser der Sintflut anfänglich nicht als zerstörend,

sondern als Leben schaffend gedacht waren. Dafür, dass es gar nicht so absonderlich ist, wie es zunächst wohl scheinen möchte, bei den himmlischen Schleusen oder Wasserbehältern, den Brunnen der Tiefe etc. in Gen 7; Jubil 5; Hen 54 an den Mond[1] zu denken, auf den wir zudem durch die Siebenzahl[2] hingewiesen werden, spricht es z. B., wenn im Rigveda der Mond als Soma „ein goldener Brunnen“ genannt wird. So 9, 107 4: „dich läuternd, o Soma, im Strom, fliessest du, in die Wasser dich kleidend. Du setzest dich Schätze spendend in den Schoss des Ṛta, ein goldener Brunnen, o Gott“; 10, 30 9: „entsendet, o Ströme . . . den berauschenden, himmelgeborenen, dreifachen, hin und her wandelnden Brunnen des Uçanas (Bezeichnung für Soma)“; 9, 110 5: „mit Ruhm hast du gleichsam einen unversieglichen Brunnen, der die Menschen tränkt, erbohrt“ (s. HILLEBRANDT I 326). Wenn ich so weit gehe, auch in den „Brunnen der grossen Tiefe“ Monde zu erblicken, so thue ich dies im Hinblick auf die dem natürlichen Eindruck gemässe Vorstellung, dass Sonne und Mond ihren Lauf unter der Erde fortsetzen und ihre Bahnen also kreisförmig sind. Für das Judentum ist diese Vorstellung ausdrücklich bezeugt, z. B. Slav. Hen 12 3, aber auch Aeth. Hen 72 f. 75 78 3. Bezeichnend sind sodann aber auch die Ausdrücke, die Gen 7 11 für die Oeffnungen des Urmeers gebraucht sind: מַעְיְנוֹת und אֲרֻבֹּת. Der erstere, wie עַיִן = Auge von עין = rinnen, fliessen kommend, erinnert an das beliebte

[1] Der Mond ist sicherlich auch der grosse Kürbiskrug, in dem nach indianisch-karibischen Legenden das ganze Weltmeer verschlossen ist, das durch eine neugierige Handlung daraus befreit wird und nun die Flut anrichtet (s. ANDREE S. 118).

[2] Bei der Siebenzahl der Schleusen des Himmels, beziehungsweise der „Oeffnungen der Quellen der grossen Tiefe“ Jubil 5 24 ist zu bedenken, dass in alter Zeit jeder Mond als eine Grösse für sich, als besondere Individualität gedacht wurde (s. SIECKE, Mondgottheit S. 5 f. und für das Alte Testament Deut 33 14). Man konnte daher leicht mehrere Oeffnungen oder Schleusen annehmen; allerdings ebensogut unzählig viele, wie nur je sieben oben und unten.

mythologische Bild des Auges für Sonne und Mond. Bei אֲרֻבֹּת, von ארב knüpfen, flechten, liegt offenbar das Bild eines Siebes zu Grunde, das die himmlischen Wasser durchlässt. Eine Parallele hierzu haben wir, wenn in den Liedern des Rigveda der Mond in Analogie zu der Seihe oder dem Sieb gesetzt wird, durch das man den Somatrank gehen liess. So 9, 12 5: „der Soma, der in Kufen und im Läutersieb befindlich ist, den hielt der Mond umfasst“; 9, 38 5: „der Rauschtrank, der als Tropfen in die Seihe einging, der sieht herab als des Himmels Junges“, s. Hillebrandt I 316. Auch in dem Sieb, durch das der Regengott der Khonds in Indien die Fluten herabgiesst (s. Tylor, Anfänge der Kultur I 294) möchte ich den Mond vermuten. Ebenso in dem „Regenbehälter“, der sich über einer Spalte oder einem Loch im Himmelsgewölbe befindet und aus dem nach der Vorstellung der Neuseeländer (Tylor II 71) das Wasser auf die Erde herabgelassen werden kann. Jedenfalls stossen wir auch hier auf ein Weltbild, in dem der Regen seinen letzten Ursprung nicht in den Wolken, sondern über denselben, in den Gewässern des Himmelsmeers hatte. Und so ist es denn auch gewiss derselbe „goldene“, „unversiegliche“, „hin- und herwandelnde“ Brunnen, aus dem nach dem Rigveda der Regen quillt, der auch in der jüdischen, besonders der apokalyptischen Litteratur unter den Schatzkammern oder Behältnissen des Regens, Taus, Schnees etc. verstanden werden muss, von denen in jenen Schriften so manchmal die Rede ist. Vgl. Hiob 38 22; Hen 41 4f. (hier sind unmittelbar nach den Behältern der Winde, des Hagels, des Nebels auch die der Sonne und des Mondes genannt!); Hen 60 17ff.; Slav. Hen 5 und 6 (c. 6: „Sie zeigten mir — nämlich im ersten Himmel — die Schatzkammern des Taus wie Olivenöl“; die Vergleichung der Schatzkammern des Taus mit Olivenöl scheint zunächst höchst sonderbar: sie findet ihre Erklärung durch das oben S. 31 über die Füllung von Ut-napištims

Schiff mit Oel Bemerkte)[1]; Apok. Bar (griechisch) 10, wo als im vierten Himmel befindlich eine einförmige Ebene genannt wird, in deren Mitte ein Teich voll von Wasser ist; dieses Wasser stammt vom (Ur-)Meer und speist die Wolken, die es auf die Erde regnen lassen[2].

Dass die Flut nicht bloss die Erde, sondern die ganze Welt zum Schauplatz hat, ist, deutlicher noch als in der Genesis, in den Apokryphen und Pseudepigraphen des späteren Judentums ausgesprochen. So Jubil 5 25 „die ganze Welt wurde voll Wasser"; Sibyll I 162f. 192ff. (Erde, Berge und Aether schwimmen); 203f. 217f. 230; Schatzhöhle S. 23: „Die Flut hebt die Arche empor, bis sie an die Grenze des Paradieses kommt" (das Paradies ist aber nach Slav. Hen 8 und Apok. Mos 37 im dritten Himmel). Auch nach Apok. Bar (griechisch) 4 dringt die Flut ins Paradies und spült die

[1] Dass der Mond nach antiker Anschauung der Spender des Taus ist, zeigt sich z. B. darin, dass in der griechischen Mythologie Herse (= der Tau) eine Tochter der Selene ist (so schon bei Alkman, frgm. 39 Bergk). Vgl. auch das im Rigveda erwähnte, göttliche Ross Dadhikrâ oder Dadhikrâvan (= Tau ausstreuend), das von Siecke (Mondgottheit S. 10) auf den Mond gedeutet wird.

[2] Dieser Ort wird auch als Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen angegeben. Auch dies würde gut für den Mond passen, der (neben Sonne und Sternen) nach den Anschauungen vieler Religionen gerade zu diesem Zweck diente, vgl. z. B. Hillebrandt, Vedische Mythol. S. 394ff. („Soma und die Manen"); Tylor, Anfänge der Kultur II 69f. Starke Aehnlichkeit mit der Schilderung in der griechischen Baruchapokalypse hat folgende, bei Tylor II 76f. sich findende Sage der Grönländer: „Am Himmel, vielleicht da, wo der Regenbogen sich wölbt, schlagen die Seelen ihre Zelte auf rings um den grossen See, der reich an Fischen und Geflügeln ist und dessen Wasser, wenn es am Firmament überflutet, auf Erden Regen verursacht, wenn es aber seine Ufer durchbräche, würde es eine zweite Sintflut geben. Aber da sie das meiste und beste ihres Lebensunterhaltes aus den Tiefen des Meeres gewinnen, so sind sie auch geneigt, zu glauben, dass das Land Tongarsuk unter der See oder der Erde liege, und dass der Eingang dazu durch die tiefen Höhlen der Erde führe. Dort herrscht beständiger Sommer, ewig heiterer Sonnenschein und keine Nacht, gutes Wasser u. s. w."

einst von Samael gepflanzte Rebe fort, die den Adam verführt hat und von Noah dann wieder gefunden und eingepflanzt wird. Da dies alles in einem Kapitel erzählt wird, das sonst vom dritten Himmel handelt, so liegt es nahe, anzunehmen, dass auch nach der Auffassung dieser Schrift sich das Paradies im dritten Himmel befindet (s. RYSSEL bei Kautzsch z. St.).

Auch der keilinschriftliche Text scheint noch eine Erinnerung an den ursprünglich universellen Charakter der Flut bewahrt zu haben. Z. 13f. könnte allerdings so verstanden werden, als ob die Sturmflut nur über die Stadt Šurippak kommen sollte; doch sind auch noch andere Deutungen möglich, namentlich die, dass die Götter in dem Augenblick, da sie den betreffenden Beschluss fassten, sich in Šurippak befanden (siehe JENSEN S. 482). Ferner versteht zwar JENSEN unter dem „Weltmeer“ (apsū), neben das Ut-napištim nach Z. 31 das Schiff hinlegen und das er den Leuten auf Ias Geheiss als Ziel seiner Fahrt angeben soll, das Meer, in das Euphrat und Tigris münden, den persischen Meerbusen (s. zu Z. 11); aber würde es dem sonstigen mythischen Charakter des Stücks nicht besser entsprechen, wenn man bei dem Wort nicht an ein geographisch zu fixierendes Meer denken würde, sondern an die nach den Vorstellungen der Babylonier die ganze sichtbare Welt umgebenden Urwasser?[1] Ist doch die Vorstellung deutlich die, dass die Flut bis zum Himmel anschwillt; sonst hätten die Götter es nicht nötig, zum Himmel Anus hinaufzufliehen (Z. 115). — Von einer Weltüberschwemmung redet nach der Uebersetzung JAKOBI's bei Usener das Mahābhārata.

Aus den Sagen der Naturvölker führe ich noch folgende, zum Teil äusserst charakteristische und instruktive Züge an:

Nur wenige Menschen retten sich auf einen schwimmen-

[1] Allerdings scheint der terminus apsū bloss die unter der Erde liegenden Wasser zu bezeichnen, s. JENSEN, Kosmologie S. 253.

den Berg[1], sie versorgen sich mit Lebensmitteln und hölzernen Schüsseln (vgl. die Körbe oder Kübel voll Oel im Gilgamiš-Epos), mit letzteren, um sich der Hitze wegen den Kopf zu bedecken, wenn der Berg, auf dem sie sich befinden, sich etwa bis zur Sonne (!) erheben würde (Araucaner nach ANDREE S. 117);

„Die Welt und die Erde verschwanden“ (Flutsage der Eskimos nach ANDREE S. 68f.);

Die Erde ist mit Wasser überschwemmt. Zwei Brüder besteigen in ihrer Not ein Floss. Das Wasser stieg und stieg, bis es endlich an den Himmel reichte (Karenen in Birma nach ANDREE S. 28);

„Vor unvordenklich langer Zeit waren die grossen Alten droben im Himmel über die Menschen erzürnt und liessen deshalb den Himmel auf sie fallen. Fast alle Menschen wurden getötet. Die wenigen, die erhalten blieben, schlachteten ein schwarzes Schaf zum Sühnopfer, worauf die Grossen im Himmel den Himmel wieder zurückzogen. Noch jetzt sind sie oben und halten den Himmel“ etc. So die südwestafrikanischen Hereró oder Damara nach dem Zeugnis des Missionssuperintendenten C. HUGO HAHN (bei DELITZSCH, Neuer Kommentar über die Genesis S. 162; ob das „und liessen den Himmel auf sie fallen“ bloss, wie bei DELITZSCH steht, nur = „es regnete schrecklich“ ist, scheint mir zweifelhaft. Sollte nicht auch hier ein Hereinbrechen der Himmelswasser gemeint sein?).

Der Beginn der Flut. Nach P (Gen 7 6) war Noah beim Beginn der Flut 600 Jahre alt; genauer: er stand im 600. Lebensjahre (vgl. Gen 7 11 und 8 13), das dann durch die Flut ausgefüllt wird. Bei dieser Zahl wird gewöhnlich auf den ebenfalls 600 Jahre umfassenden babylonischen νῆρος

---

[1] Auf die Berge, insbesondere die schwimmenden, in der Sintflutsage werden wir noch zurückzukommen haben.

(s. SCHRADER, Keilinschriften und das Alte Testament[2] 1883 S. 48 Anm.) verwiesen. Man glaubt — mit fraglicher Berechtigung — aus dieser Uebereinstimmung den Schluss ziehen zu dürfen, dass, wenn nicht die biblische Flutsage, so doch die ihr zu Grunde liegende Berechnungsweise babylonisch beeinflusst sei. Zur Erklärung der Zahl selbst bietet sich eine andere Parallele dar, die uns zugleich dem Verständnis der Noahsage überhaupt näher bringt, nämlich die Lebensdauer des Vogels Phönix. Dieselbe wird zwar gewöhnlich auf 500 Jahre angegeben, doch scheint auch die Zahl 600 vorzukommen (so bei Philostratus nach SEYFFARTH, Die Phönixperiode ZDMG III (1849) S. 66 und 80; leider unterlässt es SEYFFARTH hier, die genaueren Belege anzugeben). Was aber die Zahl von 500 Jahren beim Vogel Phönix anbetrifft, so spielt ja dieselbe insofern auch bei Noah eine Rolle, als er nach Gen 5 32 (P) bei Erzeugung seiner (hier als Drillinge gedachten?) Söhne 500 Jahre alt war. Es ist dieses Alter auffallend hoch, mindestens 300 Jahre höher, als das Zeugungsjahr der Vorfahren Noahs. Man wird daraus gewiss schliessen dürfen, dass die Zahl 500 für Noah nicht willkürlich gewählt sondern einer älteren Ueberlieferung entnommen ist. Auch von hier aus legt es sich somit nahe, in der Noahsage einen Parallelmythus zu demjenigen vom Vogel Phönix zu erblicken, der zwar nicht aus den Fluten des Wassers, aber aus den Flammen des Feuers immer wieder neu hervorgeht und aus dessen Asche oder Rest je nach 500 Jahren ein junger Phönix ersteht. Ich halte es für nicht ausgeschlossen, dass es auch eine Variante der Flutsage gab, nach der Noah bei Eintritt der Katastrophe nicht 600, sondern 500 Jahre alt gewesen ist. Dafür, dass eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen den beiden Mythenkreisen besteht, fehlt es auch sonst nicht an mancherlei Zeichen. Als ein solches ist es anzusehen, wenn nach einer späten, aber trotzdem beachtenswerten Ueberlieferung bei dem Ketzerbestreiter Epiphanius

die Arche durch Noahs Weib Noriah (von נור, arabisch nāra = leuchten) dreimal verbrannt worden ist (s. FABRICIUS, Cod. pseudepigr. I 271). Ja sogar eine gewisse Erinnerung noch an den einstigen Zusammenhang beider Sagen dürfte darin liegen, wenn nach Sanhed 108[b] (s. WÜNSCHE a. a. O. II 3 S. 273) der Vogel Phönix, der auch in der Arche ist, um Noah keine Mühe zu machen, auf Nahrung verzichtet und dieser ihm dafür wünscht „möge es Gottes Wille sein, dass du nicht sterbest (nach Hiob 29 18)". Bestehen aber so nahe gegenseitige Beziehungen zwischen der Noah- und der Phönixsage, so gewinnt daraus unsere Annahme neue Unterstützung, wonach Noah ursprünglich der Mond ist. Denn auch für den Vogel Phönix ist dies zweifelsohne die richtige Deutung. Wie der Mond, zeugt und erneuert er sich immer wieder selbst. Er läuft neben der Sonne her und fängt ihre Strahlen auf (Apok. Bar griech. c. 6). Er wächst nach und nach, wird dann vollständig (ib. c. 7). Er wird in Heliopolis = in der Stadt der Sonne bezw. im Altar der Sonne bestattet (Herod. II 73; Tac. Ann. VI 28 [dort heisst er auch „der Sonne heilig"]; Ovid Met. XV 392ff.), vgl. hierzu das oben S. 35f. über die in der Sonnenstadt Sippara begrabenen heiligen Schriften Bemerkte; seine Flügel sind teils golden, teils rot (Herod II 73 τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν, τὰ δὲ ἐρυθρά); „ihr Aussehen" (es ist hier von einer Mehrzahl von Phönixen die Rede) ist „gepurpurt wie der (Regen-)Bogen[1] der Wolken, Slav. Hen 12 1; goldene Buchstaben von gewaltiger Grösse sind darauf (Apok. Bar griech. 6); er ist ἐκδιδόμενος τῶν ἀκτίνων (sc. der Sonne) und χρυσῷ λάμπων (Philostratus, Vita Apollonii ed. KAYSER I 120 = III 49). Zu der Myrrhe (Ovid Met. XV 399 heisst sie fulva), die er in sein Nest thut, bezw. in die er den Leichnam des Vaters hineinlegt, und zum Weihrauch, dessen Thränen seine Speise sind (Ovid XV 394),

---

[1] Oder vielmehr der Bogen des Mondes?

s. oben S. 32 Anm. 1; zur Palme, auf deren Spitze der Vogel sein Nest baut (s. Ovid), vgl. die verbreitete Meinung, nach der dieser Baum monatlich einen Schössling treibt und daher mit dem Mond in Zusammenhang steht (TYLOR, Anfänge der Kultur I 129). Auch der mit dem Phönix zusammengehörige Wundervogel Simurgh, dessen Feder ins Feuer geworfen wird, ist nach SIECKE, Myth. Br. 137, als ein Bild des Mondes aufzufassen.

Ueber den **Tag**, an dem die Katastrophe eintrat, erfahren wir aus der älteren Genesisquelle (7 4 10) zunächst nur, dass es der siebente nach der Ankündigung der Flut war (so auch in der indischen Erzählung des Bhagavata Purana, siehe ANDREE S. 19f.). Näher besehen liegt jedoch in dieser Angabe etwas mehr. Das עוֹד nämlich in 7 4 scheint auf ebensoviele verflossene Tage zurückzuweisen. Womit wären dieselben ausgefüllt gewesen? Doch zweifelsohne mit dem Bau der Arche. Am Anfang des Monats müsste dann eine erste Erscheinung Jahves stattgefunden haben, bei der dem Noah der Befehl gegeben worden wäre, die Arche zu bauen. Das Bedürfnis, die Lücke, die der Bericht von J jetzt zeigt, auf solche Weise auszufüllen, hat schon BUDDE, Urgeschichte S. 256 Anm. 1, erkannt. So bekämen wir also für die von J benutzte Quelle in ihrer ursprünglichen Form folgende Rechnung: sieben Tage Bau der Arche = der Zeit vom Neumond bis zum ersten Viertel und sieben Tage Füllung = der Zeit vom ersten Viertel bis zum Vollmond. Die Flut selbst wäre am Vollmond oder am Tage darauf eingetreten. Dieselbe Zeitbestimmung (Vollmondstag) hat die Ueberlieferung der Pelau-Indianer (ANDREE S. 60ff.) und wie es scheint (doch s. unten) auch Berossos. Nach letzterem offenbarte Kronos dem Xisuthros, dem er im Schlafe erschien, am 15. des Monats Daisios würden die Menschen durch eine Flut zu Grunde gehen. Dieser Tag war nach IDELER, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I 263, ein Voll-

mondstag. Bei dieser Darstellung des Begebnisses hätte die beginnende Verfinsterung des Mondes das Signal zum Eintritt der Flut gegeben. Wir haben aber auch eine Version, nach der der Termin des Flutanfangs der Neumond gewesen ist: Jubil 5 23. Hier heisst es: „Und er ging hinein in ihrem (sc. der fünften Jahrwoche) sechsten [Jahr] im zweiten Monat am Neumonde des zweiten Monats bis zum 16. (wohl exklusive zu nehmen!), (und es gingen hinein) er und alles, was wir ihm in den Kasten hineinbrachten, und Gott schloss ihn nach draussen am 27. abends.“ Hier ist also die ganze erste Hälfte des Monats durch die Füllung der Arche in Anspruch genommen. Am 27. abends wird sie geschlossen = an dem Tag, an dem der Mond zum letztenmal sichtbar wird, dann kommt alsbald die Flut. Auch der Priesterkodex hat ursprünglich die Flut mit dem Neumond eintreten lassen. Wenn er jetzt den 17. Tag des zweiten Monats angiebt, also um 11 Tage hinter dem Anfang des dritten Monats, den seine Quelle gehabt hat, zurückgeht, so hängt das nur damit zusammen, dass er das ursprüngliche Mondjahr in ein Sonnenjahr verwandelt hat. Wir haben also, auch wenn wir von dem Bericht des Berossos absehen, zweierlei Traditionen über den Anfang der Flut. Nach der einen wäre er mit dem Vollmond, nach der anderen mit dem Neumond zusammengefallen. Es ist ja nun wohl möglich, dass man in alter Zeit auch nach dem Vollmond den Eintritt von regnerischer Witterung erwartete, nach den mir im Augenblick zur Verfügung stehenden Angaben jedoch scheint man mehr den Neumond als den Regenbringer angesehen zu haben. So sagt Joh. Lydus, De mens. II 9, vom Mond: ἀπὸ μὲν γὰρ συνόδου ἕως διχοτόμου ὑγραίνει (während er in der Zeit vom Vollmond bis zum dritten Viertel Trockenheit bewirkt); nach Vergil, Georg. I 427 ff., ist nach dem Neumond für den Landmann und die Schiffer auf dem Meer maximus imber zu erwarten. Endlich glaubten die Rothautindianer zur Zeit der Entdeckung Amerikas, die

nach dem Bericht Thevets keinen anderen Gott verehrten als den Neumond, der in ihrer Sprache Osannaha heisst, dass derselbe das Wasser langsam steigen und fallen lasse (aus TYLOR, Anfänge der Kultur II 341).

Die Tageszeit, um welche die Flut ihren Anfang nahm, ist nach Jubil 5 23f. der Abend. Ebenso nach dem Gilg.-Ep. XI Z. 46f. und 88f.: „(Wann) die Gebieter der Finsternis an einem Abend einen Schmutzregen regnen lassen werden“[1] und nach der Sage der Tahitier: „Bei Sonnenuntergang stieg die Flut und tötete alles“ (WAITZ-GERLAND VI 270). Doch fehlt es auch nicht an einer anderen Ueberlieferung, nach der die Flut nicht abends, sondern bei Sonnenaufgang anfing. So ebenfalls im keilinschriftlichen Bericht Z. 97ff.: „Sobald etwas vom Morgen aufleuchtete, da stieg herauf vom „Fundament des Himmels“ eine schwarze Wolke. Adad tost darin“ u. s. w. Ebenso begannen nach der auf den Leeward-Inseln (= westliche Gruppe der Gesellschaftsinseln) verbreiteten Sage die Wasser des Oceans mit Sonnenaufgang zu steigen. Dieser Widerspruch wird wohl darin seine Lösung finden, dass nach der einen Ueberlieferung die Flut am Neumond, nach der anderen am Vollmond eintrat. Nahm man das letztere an, so war es natürlicher, die Flut am Morgen nach der Vollmondsnacht anfangen zu lassen, als — wie man glaubte — in ursächlichem Zusammenhang stehend mit der beginnenden Verfinsterung des Mondes. Galt dagegen der Neumondstag als der kritische (so im Buch der Jubiläen), so ergab sich der Abend als Termin für den Anfang der Flut, weil an ihm die Verfinsterung (Aufzehrung, Verbrennung etc.) des Mondes durch die Sonne, wie man glaubte, sich vollendete[2]: ein Er-

---

[1] Die Uebersetzung ist hier zum Teil unsicher, doch nicht das „an einem Abend“.

[2] So finden wir z. B. in dem der späteren indischen Litteratur angehörigen Buch Viṣṇupurāṇa (2 12) die Anschauung ausgesprochen, dass in der Neumondsnacht der Mond in die Sonne eingeht (s. HILLEBRANDT,

eignis, von dem wir uns leicht vorstellen können, dass es in uralter Zeit als epochemachend für die ganze Natur aufgefasst wurde. Auch die Entblössung Noahs in seinem Rausche, die wir weiter unten als einen mythischen Ausdruck für die Verfinsterung des Mondes erkennen werden, fand nach Jubil 7 7 am Abend statt.

Ueber die Dauer der Flut haben wir im Alten Testament verschiedene Angaben. Wir beginnen nicht mit der ältesten, sondern mit der vermutlich spätesten, nämlich mit derjenigen, wonach die Flut ein Jahr gedauert hätte. Es ist dies die Meinung des Priesterkodexes und des Buches der Jubiläen. Nach P hätte die Flut im 600. Jahr Noahs am 17. Tag des zweiten Monats begonnen und bis zum 27. Tag des zweiten Monats des 601. Jahrs gedauert (s. Gen 7 11 und 8 14). Nach dem Buch der Jubiläen erstreckte sich die Flut vom Neumond des dritten Monats des sechsten Jahrs der fünften Jahrwoche (5 23f.) bis zum 27. Tag des zweiten Monats des siebenten Jahrs derselben Jahrwoche. Dieselbe Zeitangabe (abgesehen von der dem Buche der Jubiläen eigentümlichen Berechnung nach Jahrwochen) hat LXX. Wenn wir nun die Angaben des hebräischen Textes von P mit denen des Buches der Jubiläen und von LXX vergleichen, so ergiebt sich deutlich, dass das Jahr der Flut ursprünglich ein Mondjahr war, wie denn auch sonst der Verfasser des Buches der Jubiläen durchweg den Mondkalender anwendet, s. 5 29ff. 6 1 23 25ff. Aus dem Mondjahr hat P — oder schon eine frühere, von ihm benutzte Quelle — ein Sonnenjahr gemacht dadurch, dass er zu den 354 Tagen des Mondjahrs noch 11 hinzurechnet. So kommt es, dass er die Flut nicht erst am Neumond des dritten Monats, sondern schon am 17. des zweiten anfangen

---

Ved. Myth. I 291 f.) und die Tyrier feierten die Entführung der Europa (womit nur die Entführung des Mondlichts am Neumond gemeint sein kann, s. Siecke, Rudra a. a. O. S. 214) unter dem Namen der κακὴ ὀψινή = des bösen Abends, s. Preller, Griech. Mythol. II³ 116 Anm. 4.

lässt. Eigentlich sollte man nun freilich erwarten, dass die Katastrophe noch früher, nämlich schon mit Beginn des ersten Monats, eintreten sollte. Den Grund der Verzögerung erfahren wir nicht aus P, aber aus Jubil 6 25. Danach war dem Noah am Neumond des ersten Monats gesagt worden, er solle sich einen Kasten machen. So braucht es also offenbar den ersten Monat, bis der Kasten gebaut, den zweiten, bis er gefüllt ist (s. 5 23). — Befremdlich ist die Zahl von 150 Tagen = 5 Monaten zu 30 Tagen, während welcher nach Gen 7 24 und 8 3 die Wasser steigen. Die Angabe steht im Text von P, passt aber nicht in seinen Kalender, nach dem die Flut am 17. des zweiten Monats anfängt und am 17. des siebenten Monats ihren Höhepunkt erreicht. Da dies Mondmonate sind, so würde der Zeitraum zwischen diesen Tagen nur 147/48 Tage betragen. Aber auch aus einem anderen Grunde passt die Zahl nicht in die Chronologie von P herein. Wer erzählte, dass das Wasser 150 Tage gestiegen ist, der wird wohl auch erzählt haben, dass es ebensolange brauchte, um zu fallen bis zum vollständigen Versiegen der Flut. Allein nach P dauert es ja noch sieben Monate, bis die Erde völlig trocken wird. Dies führt uns auf die Annahme, dass die 150 Tage aus einer Quelle stammen, nach der die Flut inklusive Bau und Füllung der Arche 12 Monate zu 30 Tagen gedauert hat. Diese Berechnung ist ohne Zweifel älter als die von P und Buch der Jubiläen, wonach die Flut allein ein Jahr in Anspruch nahm, wozu noch für Bau und Füllung der Arche zwei Monate extra kommen. Sie scheint übrigens noch durch in Gen 8 13, wo es ausdrücklich heisst: im 601. Jahr im ersten Monat am ersten Tag waren die Wasser auf Erden versiegt, was genau genommen in Widerspruch steht mit der Angabe v. 14: „im zweiten Monat am 27. Tage war die Erde ausgetrocknet“. Letztere Bemerkung sieht sich an wie der Versuch eines Späteren, seine abweichende Berechnung in Einklang zu bringen mit der von ihm über-

kommenen, wonach das ganze Ereignis alles in allem nur ein Jahr gedauert hätte. Vgl. auch Jubil 6 25ff., wo als Tage der Erinnerung an die Flut und zugleich als Abteilungen des Jahres genannt werden: der Neumond des 1., 4., 7. und 10. Monats, aber nicht, wie man nach P und Jubil 5 31 annehmen sollte, auch der Neumond des dritten Monats — nämlich des zweiten Jahres.

Eine ganz andere Berechnung als P hat J. Nach dieser Quelle dauerte die Flut — verursacht durch blossen Regen — 40 Tage und 40 Nächte, s. Gen 7 4 12 17 8 6. Ausser in der hebräischen findet sich diese Zeitangabe auch noch in der hawaiischen Flutsage, nach der (s. Waitz-Gerland VI 271) eine 40 tägige Verdunklung der Erde stattgefunden hat. Zu vergleichen ist auch die litauische Sage (Andree S. 44), nach welcher der höchste Gott zwei Riesen absendet, um 20 Nächte und Tage lang die sündige Erde zu verwüsten. Ebenso die Bemerkungen in dem Anhängsel zur iranischen Fluterzählung Vend 2 39 ff., wonach in Yimas Var immer nach 40 Jahren von jedem Paar Menschen und jedem Paar Tiere ein weiteres Paar geboren wird. Da nun die Zahl 40 im Alten und Neuen Testament eine so grosse Rolle spielt, so ist es von besonderem Interesse, hier, wo sie uns zum erstenmale entgegentritt, ihrer Bedeutung nachzuforschen. Wir gehen dabei aus von dem Umstand, dass hier nicht bloss von Tagen, sondern auch von Nächten die Rede ist. Ihre ausdrückliche Erwähnung ist gewiss nicht zufällig: sie weist auf Mondkult und Zeitrechnung nach dem Monde hin. Denn die Zählung nach Nächten, von der sie ein Ueberrest ist, findet man überall da, wo nach Mondjahren gerechnet wurde: so bei den Polynesiern und Melanesiern, Arabern, Galliern, Germanen, alten Engländern u. s. w. (s. Albiruni, The chronology transl. by Sachau p. 5; Goldziher, Der Mythos S. 74 ff.). Aber freilich, die Zahl 40 — sie kommt als feierlich noch vor bei Türken, Mongolen und namentlich den Mexikanern (s. Wuttke, Geschichte des

Heidentums I 346) — scheint mit Mond und Mondkalender sehr wenig zu thun zu haben! Indes darf so viel wohl behauptet werden, dass es in alter Zeit eine Einteilung des Jahres in Abschnitte, „Monate", von 40 Tagen gegeben haben muss. Darauf werden wir eben durch die Mexikaner hingeführt. Dieses Volk hatte nämlich ein Sonnenjahr, das aus 18 „Monaten" zu 20 Tagen (nebst 5 Schalttagen) bestand, s. CLAVIGERO, Gesch. von Mexiko I 403. So gut nun die Mexikaner 18 Monate zu 20 Tagen hatten, konnten andere Völker 9 zu 40 Tagen haben. Das wird man ohne weiteres annehmen dürfen[1]. Da von Anfang an der Mond der grosse Zeitteiler gewesen war und alle Zeiteinteilung auf ihn zurückgeführt wurde, so konnte ihm auch die Zahl 40 heilig werden, obwohl sie ursprünglich zum Mond in keiner Beziehung stand, sondern schon das Sonnenjahr voraussetzt[2]. Erinnerungen daran, dass wirklich die Zahl 40 einst einen Jahresabschnitt bedeutete, der durch den 30 tägigen verdrängt worden ist, finden sich übrigens noch in verhältnismässig später Zeit. So wenn es im Koran, Sûre 7 138, heisst: „Wir bestimmten dem Mose ein Fasten von 30 Nächten, und wir fügten noch 10 hinzu, so dass die bestimmte Zeit seines Herrn in 40 Nächten aus war." Ferner aber auch in der Sintfluterzählung selbst. Wie wir sahen, beginnt nämlich nach dem Buch der Jubiläen die Flut am Neumond des dritten Monats. Es ist dies zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber deutlich zu schliessen, wenn es 5 23 heisst: „und Gott schloss ihn nach draussen am 27. abends" und v. 24 unmittelbar fortfährt: „und Gott öffnete die

---

[1] Ein zehnmonatliches Jahr — also wohl den Monat zu 36 Tagen — hatten ursprünglich die Römer, s. GOLDZIHER, Der Mythos S. 79 f.

[2] Vgl. Hen 74 12 und die Anmerkung BEER's bei Kautzsch dazu; die Anschauung der Veden s. bei HILLEBRANDT I 276: „Nicht zuletzt ist er — nämlich der Mond — ein Herr der Zeiten. Er lenkt der Monde Lauf und ordnet die Feste der Götter." Ebenso ist der ägyptische Mondgott Thot eine Zeitgottheit (WIEDEMANN a. a. O. S. 119) und wohl noch viele andere Gottheiten lunaren Charakters.

sieben Schleusen des Himmels" etc. Nach 6 26 aber schliessen sich die Quellen der Tiefe und die Schleusen des Himmels am Neumond des vierten Monats (5 29: „im vierten Monat"); somit dauert der Erguss der Urwasser einen Mondmonat lang. Wenn es nun trotzdem v. 25 heisst: „und die Schleusen begannen Wasser vom Himmel herabströmen zu lassen 40 Tage und 40 Nächte", so werden damit diese 40 Tage und 40 Nächte vom Verfasser gewissermassen identifiziert mit jenem Mondmonat. Das ist ja eigentlich unmöglich, zeigt aber, dass hier noch eine Erinnerung daran fortlebt, wonach die 40 Tage einmal ein „Monat" gewesen sind. Und allerdings noch eine andere Erinnerung, nämlich die, dass die Flut wirklich einmal nur einen richtigen Mondmonat gedauert hat[1]. Eine Spur von dieser letzteren Thatsache hat auch J bewahrt. Wie sich uns zeigte, hat J, bezw. die Quelle, aus der J schöpfte, für den Bau der Arche sieben, für ihre Füllung wieder sieben Tage angenommen. Wo man so rechnete, da hat das ganze Ereignis gewiss nicht länger als vier Wochen gedauert und war die Flut nicht ein Jahresmythus, sondern — und dies ist sicher die ältere Auffassung — ein Monatsmythus (über Monats- und Jahresmythen s. Siecke, Myth. Br. S. 248). Auch die Keilinschriften scheinen für die Dauer der Flut einen Mondmonat anzunehmen. „In der Sintflutgeschichte", sagt Jensen, Mythen und Epen S. 499, „bestimmt die Siebenzahl Zeitraum und Zeitgrenzen der Ereignisse." (So auch in der Sage der Wogulen Russlands [Andree S. 45 f.], nach welcher der Flut sieben dürre Jahre vorausgegangen sind und das Wasser am siebenten Tage zu fallen begann.) Ueber die Zeit, welche Bau und Füllung der Arche beanspruchen, ist

[1] Auffallend bleibt bei dieser Erklärung der Zahl 40 allerdings die Thatsache, dass diese Zahl, wie es scheint, für das Bewusstsein mancher Völker den Charakter grösserer Heiligkeit und Altertümlichkeit behielt, als die Zahl 30, obwohl doch gewiss der 30 tägige Monat älterer Herkunft ist als der 40 tägige.

im Gilgamiš-Epos nichts gesagt. Dagegen lesen wir Z. 130: „Wie der siebente Tag herankommt, wird der Orkan, die Sturmflut, der Schlachtsturm (nieder)geschlagen.“ Nach wieder sieben Tagen lässt Ut-napištim eine Taube hinaus (Z. 147), dann noch eine Schwalbe und einen Raben, wie man vielleicht annehmen darf, auch je in Zwischenräumen von sieben Tagen — dann käme man bis zur Darbringung des Opfers ebenfalls auf 28 Tage.

An die Stelle der Siebenzahl tritt in manchen Flutsagen auch die Neunzahl, über deren Beziehungen zum Monde und zum Mondkalender das oben S. 19f. Gesagte zu vergleichen ist. Neun Tage lang soll nach der Sage der Zeltzigeuner Siebenbürgens das Ehepaar einen Fisch aufbewahren, bis der alte Mann, der ihnen denselben gegeben hat, wieder zurückkehrt (Andree S. 21 f.). Neun Tage und neun Nächte treibt Deukalion in dem Kasten auf dem Meere. Nach der Sage der Maidu (nordöstlich vom Sacramento) ging der Häuptling einer grossen Nation zu einem Berg, von dem aus er das weite Meer übersah; dort schlief er neun Nächte und dachte, wie man wohl die Wasser wieder verlaufen lassen könnte. Neun Nächte brachte er dort zu und blieb ohne Nahrung; nach neun Nächten war er verwandelt (unverwundbar geworden gleich dem grossen Mann am Himmel); s. Andree S. 94 f. Neun Brücken baut Yima nach der vorderen Abteilung des Var, (sechs nach der mittleren und drei nach der hintersten); Vend 2 29 38. Auch in der Erzählung der Litauer spielt die Neunzahl eine bedeutsame Rolle: Neunmal springen die Geretteten über die Gebeine der Erde, neun Paare entstehen, die Ahnen der neun litauischen Stämme (Andree S. 44). Zu beachten ist, dass eben in der litauischen Flutsage auch die Zahl 20 vorkommt (s. oben S. 56). Man erinnert sich dabei unwillkürlich an die 18 20 tägigen „Monate“ der Mexikaner. Noch klarer freilich ist die Zusammenstellung der Zahl 9 mit der Zahl 40, z. B. in der griechischen

Baruch-Apokalypse c. 6 (40 Engel bewegen den Sonnenwagen und ein Vogel neun Berge gross [der Phönix — s. oben —] läuft vor der Sonne her); Vida Adae et Evae §§ 4 und 6 (§ 9 sind 18 Tage genannt). Man kann diese Kombination entweder von der Zählung von neun Monaten zu 40 Tagen, oder aber auch von 40 Wochen zu neun Tagen ableiten. Um Bestimmteres sagen zu können, müssten freilich über diese Dinge noch besondere Untersuchungen angestellt werden.

Die älteste Annahme über die Dauer der Flut mag wohl die gewesen sein, dass die ganze Katastrophe nur einen, bezw. drei Tage gedauert hätte. In der That, wenn die Flut durch Zusammenströmen der Wasser des Himmeloceans und der Tiefen unter der Erde entstand, und diese Wasser siedend heiss waren, so bedurfte es weder eines Jahres noch eines Monats, um alle Lebewesen zu vernichten. Handelte es sich aber — und dies wird wohl die ursprüngliche Bedeutung der Sage gewesen sein — nicht um Zerstörung, sondern um Schöpfung, um Befruchtung der Erde mit den in den Gestirnen, besonders im Monde (bezw. im Urwasser) enthaltenen Lebenskeimen, so genügte wiederum eine verhältnismässig kurze Zeitspanne. Eine eintägige Dauer scheint ziemlich deutlich vorausgesetzt in Sibyll I 186: „wenn es, sc. das jetzige, verderbte Geschlecht, in einer Nacht (ἰῇ ἐν νυκτί) mit allen seinen Wurzeln verschwindet“. Berossos berichtet nach Eusebius Chron. I ed Schoene p. 21: γενομένου δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ καὶ εὐθέως λήξαντος[1] τῶν ὄρνεων τινὰ τὸν Ξίσουθρον ἀφιέναι, ähnlich die armenische Uebersetzung (latine facta, rec. Petermann): ingruente diluvio et confestim cessante volucres quasdam X. emisisse. Eine dreitägige Dauer des Regens ist angegeben Eusebius Chron. I

[1] Die von uns oben S. 51 f. erwähnte Annahme, dass der 15. Daisios, an dem nach Eusebius I 19—24 die Flut eintrat, der Vollmondstag war, würde zu dem εὐθέως λήξαντος nicht recht passen. Sollte der Tag vielleicht doch als Neumond gemeint gewesen sein? In diesem Falle hätte der Monat, was auch sonst nicht selten der Fall war, mit dem Vollmond — der ja viel leichter festzustellen ist als der Neumond — begonnen.

ed. SCHOENE S. 31 f.: τρίτῃ δὲ ἡμέρῃ ἔπειτε ὅσων ἐκόπασε (sandte X. einige Vögel aus). Fällt die Flut zusammen mit dem Neumond[1], so erklärt sich leicht sowohl die Annahme von einer ein- wie einer dreitägigen Dauer: es ist eben die Zeit gemeint vom Neumond bis zum ersten Sichtbarwerden der Mondsichel, „was bei klarem Himmel, aber sonst verschiedenen Umständen ein bis drei Tage nach dem Neumond erst eintreten kann" (WISLICENUS, Astronomische Chronologie 1895 S. 29). Zu der Bedeutung der drei Tage im Mondmythus vgl. auch SIECKE, Myth. Br. S. 203 f.[2]. (Schluss folgt.)

---

[1] Stand einmal die Ueberzeugung fest, dass das Schicksal der Welt in innigstem Zusammenhang stehe mit dem der Gestirne, besonders mit den merkwürdigen Verwandlungen des Mondes, so konnte mit dem Neumond beides, sowohl die Schöpfung beziehungsweise Erneuerung der Welt, wie ihre Zerstörung in Verbindung gebracht werden. Wurde das Hauptgewicht auf die Verfinsterung des Mondes gelegt, so gab der Mondwechsel das Zeichen zur Weltvernichtung, vgl. z. B. ALBIRUNI, Chronologie S. 219: Al-Kindî sagt (von den Persern): „Der Tag der Konjunktion ist verwünscht, weil da der Mond verbrannt wird, der der Führer aller Körper ist; daher fürchten die Leute für sich Vernichtung und Untergang." Schlug dagegen die andere Betrachtung vor, wonach der Neumond der Tag der Begattung, (der σύνοδος oder conjunctio im buchstäblichen, geschlechtlichen Sinne) von Sonne und Mond, somit die Ursache der Entstehung des neuen Mondes war, so war es naturgemäss, dass vom Mondwechsel die Erschaffung der Welt (oder auch nur der Erde) abgeleitet wurde, beziehungsweise wenigstens ihre Erneuerung. Auch für diese Auffassung entnehme ich (vgl. übrigens oben S. 30f.) einen Beleg aus ALBIRUNI's Chronologie. Nach S. 144 in der Uebersetzung SACHAU's haben die Juden für die Konjunktion am Anfang jeden Monats den Terminus Môlêd (= der Erzeuger, Befruchter). Schon dieser Name, aber auch, was nach S. 163 die Juden über den Einfluss der Môlêds auf die Dinge auf Erden glaubten, beweist, dass sie die Ansicht vieler Völker teilten, wonach der Neumond das Leben und Wachstum der Organismen fördere.

[2] Vgl. auch die Errettung des Bhujyu Taugrya (Sohn des Tugru) aus der Meeresflut (Ṛv. 6, 62 6; 1, 116 3—5); drei Tage und drei Nächte (siehe oben S. 56) währte seine Errettung. Nach MAX MÜLLER (Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. HEINR. LÜDERS, 2 Bde. 1898/99 II 157) soll er die „im Meere ertrinkende Sonne sein", wogegen ihn SIECKE (diese Zeitschrift V 123) für einen Mondheros hält.

II. Miscellen.

Zu den griechischen Religionsaltertümern.

1. Zu Hesychios s. v. ὀγδόδιον. Eine sonderbare zwischen ὀγδόα und ὄγε stehende Glosse des Hesychios (III 176, ed. M. SCHMIDT) lautet: ὀγδόδιον· θυσία παρὰ Ἀθηναίοις τελουμένη Θησ[σ]εῖ, wozu M. SCHMIDT bemerkt: „Forte, quod Minotauro occiso octavo die ad litus appulerat." Die Beziehung auf das Theseusfest des 8. Pyanepsion hat SCHMIDT nach dem Vorgange K. Fr. HERMANNS (Gottesd. Alt. § 62, 27) richtig erkannt; denn Plutarch (Theseus 36, 7) bezeugt ausdrücklich: θυσίαν δὲ ποιοῦσιν αὐτῷ [τῷ Θησεῖ] τὴν μεγίστην ὀγδόῃ Πυανεψιῶνος, ἐν ᾗ [ᾧ?][1] μετὰ τῶν ἠϊθέων ἐκ Κρήτης ἐπανῆλθεν. Unmittelbar darauf heisst es: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις ὀγδόαις τιμῶσιν αὐτὸν ἢ διὰ τὸ πρῶτον ἐκ Τροιζῆνος ἀφικέσθαι τῇ ὀγδόῃ τοῦ Ἑκατομβαιῶνος [vgl. auch 12, 2], ὡς ἱστόρηκε Διόδωρος ὁ περιηγητής, ἢ νομίζοντες ἑτέρου μᾶλλον ἐκείνῳ προσήκειν τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος γεγονέναι

---

[1] Es ist mir wahrscheinlich, dass Plutarch hier statt ἐν ᾗ (d. i. τῇ ὀγδόῃ) geschrieben hat ἐν ᾧ (d. i. Πυανεψιῶνι), weil es Thes. 22, 7 heisst: θάψας δὲ τὸν πατέρα τῷ Ἀπόλλωνι τὴν εὐχὴν ἀπεδίδου τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Πυανεψιῶνος μηνὸς ἱσταμένου· ταύτῃ γὰρ ἀνέβησαν εἰς ἄστυ σωθέντες. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, hat man Thes. 22, 7 statt τῇ ἑβδόμῃ τῇ ὀγδόῃ lesen wollen (s. Sintenis zu Kap. 22). A. MOMMSEN freilich (Feste der Stadt Athen 282, 4) verwirft diese Korrektur und glaubt an einen Flüchtigkeitsfehler des Plutarch, der Kap. 36 „seine frühere Angabe (Heimkehr am 7.) aus den Augen verloren habe". Will man dem Plutarch einen solchen lapsus calami oder memoriae nicht zutrauen, so bleibt, um alle auf die Rückkehr des Theseus bezüglichen Angaben miteinander in Uebereinstimmung zu bringen, kaum etwas anderes übrig als Kap. 36, 7 statt des bedenklichen ἐν ᾗ zu lesen ἐν ᾧ, womit alles in Ordnung gebracht ist.

λεγομένῳ· καὶ γὰρ Ποσειδῶνα ταῖς ὀγδόαις τιμῶσιν. Auch der Scholiast zu Aristoph. Plut. 627 (vgl. zu v. 1126) bemerkt: Ταῖς ὀγδόαις τὰ Θησεῖα ἦγον καὶ ἀνεῖτο ἡ ὀγδόη πᾶσα τῷ Θησεῖ.

Wenn also auch hinsichtlich der Beziehungen der gedachten Glosse des Hesychios zu den Theseusopfern am achten Tage verschiedener Monate, insbesondere des Pyanepsion und Hekatombaion, gar kein Zweifel obwaltet, so unterliegt doch die Form der Benennung 'ὀγδόδιον' sehr grossen Bedenken, insofern die Endung -όδιον unter den sonst bekannten Namen der Opfer und Feste keine Parallele oder Analogie findet und auch etymologisch völlig unverständlich ist. Dass an einen Zusammenhang dieses seltsamen -όδιον mit ὁδός (vgl. ἀμφόδιον, ἐπεισόδιον, ἐξόδιον = jüdisches Fest zum Andenken des Auszuges aus Aegypten[1], ἐπεξόδια θύειν b. Xen. Anab. 6, 3, 2) nicht zu denken ist, dürfte ohne weiteres einleuchten. An der Singularform auf -ον ist freilich kein Anstoss zu nehmen, da bisweilen neben den gewöhnlichen Formen auf -α (neutr. plur.) bei den Bezeichnungen der Feste und Opfer auch solche auf -ον vorkommen, z. B. ἀρεστήριον (Hesych. = ἱερεῖον, καὶ θῦμα, Ael. Dion. b. Eust. 1178; vgl. C. I. Att. II 405^b, IV 104^a, 58, 198^c, 18; KÖHLER im Hermes 26, 45), ἀπάλιον (Hesych. = θῦμα δελφάκιον), ἀπόλιον (Hesych. = θ[α]ῦμα), ὀνείλεον (Hesych. = θυσία Ποσειδῶνος), ἐπιβατήριον (C. I. Gr. 4352—55), σεπτήριον oder στεπτήριον (Plut. Q. gr. 12; vgl. FLECKEISEN's Jahrb. 1879 S. 734), Κρόνιον neben Κρόνια Hesych. = ἑορτήν) u. s. w., aber ὀγδόδιον zur Bezeichnung eines am 8. Monatstage zu Ehren des Theseus dargebrachten Opfers ist und bleibt, wie gesagt, aus formalen Gründen in hohem Grade bedenklich. Da es demnach sehr nahe liegt, in diesem Falle an eine Verschreibung zu denken, so möchte ich im Hinblick auf die ebenso in Uncial- wie in Minuskelhandschriften sehr häufige Vertauschung von α und δ[2] vorschlagen, bei Hesych. a. a. O. zu lesen: ὀγδοαῖον· θυσία κ. τ. λ.[3]. Ich verweise auf die bekannten

---

[1] SOPHOCLES, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods s. v. p. 485 a und STEPHANI thes. s. v.

[2] Vgl. BAST bei Gregor. Cor. ed. Schaefer p. 155 f. Anm., 703 f., 913 f.

[3] Uebrigens könnte auch an eine Verlesung des betreffenden Wortes bei Hesychios a. a. O. gedacht werden, wofür BAST a. a. O.

auf die Frage, „am wievielsten Tage" stehenden Zahlwörter auf -αῖος z. B. δευτεραῖος, τριταῖος, ὀρδοαῖος (Polyb. 10, 31, 1; Plut. Jul. Caes. 17, 3), ἐναταῖος u. s. w. (s. KÜHNER, Gr. Gr. I² 479, 2) und bemerke, dass τὸ ὀγδοαῖον (scil. θῦμα, ἱερόν)[1] die natürlichste und einfachste Bezeichnung eines am 8. (Monats-) Tage dargebrachten Opfers ist[2]. Die ganz singuläre, in ihrer Bildung unverständliche und deshalb im hohen Grade anstössige Form Ὀγδόδιον wird demnach in Zukunft aus unseren Lexicis und Hesychiusausgaben zu verschwinden haben.

2. Βοῦς ἕβδομος. Wie uns die wahrscheinlich aus dem Werke des Atthidographen Kleitodemos (F. H. Gr. I p. 362 Frgm. 16) schöpfenden Lexikographen und Paroimiographen unter den beiden Stichwörtern βοῦς ἕβδομος und σελῆναι berichten, bestanden in Athen[3] mindestens seit dem Anfange des 5. vorchristlichen Jahrhunderts drei untereinander nahe verwandte Opferriten, bei denen es sich um die Darbringung von sieben Opfertieren oder von sieben Opferkuchen handelte[4].

1 und 2. Der erste und älteste dieser Riten ist zwar nicht direkt bezeugt, kann aber mit voller Sicherheit aus dem

---

manche Beispiele anführt. Eine genaue Untersuchung der Handschrift des Hesychios bringt vielleicht die erwünschte Aufklärung.

[1] Vgl. auch Eurip. El. 171: τριταία θυσία.

[2] Nach Analogie der Totenopfer am 3. und 9. Tage nach dem Hinscheiden, den τρίτα (Aristoph. Lys. 613 und Schol. Poll. 8, 146) und ἔνατα (Isae. 8, 39, 2, 36. Poll. a. a. O.), hätte das Theseusopfer natürlich auch ὄγδοα oder ὄγδοον heissen können, doch hat der attische Sprachgebrauch in diesem Falle die vollere Form ὀγδοαῖον vorgezogen.

[3] Hesychios s. v. βοῦς· πόπανόν τι τῶν θυομένων οὕτως ἐν ταῖς ἁγιωτάταις Ἀθήνησι θυσίαις· ἦν δὲ βοὶ παραπλήσιον. id. s. v. βοῦς ἕβδ. . . . ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερὸν Κλειτόδημος ἐν Ἀτθίδι φησι. Macar. 2, 89 p. 152 οἱ γὰρ πένητες τ. Ἀθηναίων ἓξ ἀεὶ θύοντες ἔμψυχα πρόβατόν, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, . . χῆνα, ἕβδομον <τὸν βοῦν> ἐπέθυον, πέμμα τετράγωνον κτλ.

[4] Man ist daher berechtigt, in diesem Falle von einer ἑβδομάς zu reden, da die Gesamtheit von 3 Opfern τριτ(τ)ύς (τριττύα, τρικτύς, τρικτεύα, τρικτεῖρα), von 12 Opfern δωδεκηίς (δωδεκάς: Hesychios I p. 548 Schm.), von 100 Opfern ἑκατόμβη hiess. Auch gab es eine πεμπάς, zu der der sog. βοῦς πέμπτος gehörte (Suid. s. v. ἀνάστατοι. Pausan. b. Eustath. z. Il. 1165, 8).

zweiten erschlossen werden. Nach Suidas (s. v. βοῦς ἕβδ.), Diogenian. 3, 50 p. 224 und Macar. 2, 89 p. 152 nämlich nannte man βοῦς ἕβδομος einen Opferkuchen von der Form eines gehörnten Ochsen, welcher von ärmeren Leuten (πένητες)[1] an Stelle eines für sie unerschwinglichen lebendigen Tieres zusammen mit sechs weit weniger wertvollen Opfertieren, d. h. einem πρόβατον, ὗς, αἴξ, ὄρνις (= Hahn, Huhn), πετεινόν, d. h. wohl περιστέριον, und χήν, an siebenter Stelle dargebracht wurde[2]. Wir ersehen daraus, dass ursprünglich das freilich nur Wohlhabenden mögliche Opfer aus folgenden sieben Tieren bestand: 1. Ochse, 2. Schaf, 3. Schwein, 4. Ziege, 5. Hahn oder Huhn[3], 6. Taube [?], 7. Gans, d. h. aus drei Vierfüsslern und vier Vögeln, die offenbar als Vertreter der damals in Attika vorzugsweise gezüchteten Haustiere aufzufassen sind. Was die Reihenfolge der genannten Tiere betrifft, so ist dieselbe schwerlich eine willkürliche, sondern entspricht höchst wahrscheinlich

---

[1] Vgl. Paus. 10, 32, 9: θύουσι . . . βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας. Herod. 2, 47: οἱ δὲ πένητες αὐτῶν ὑπ' ἀσθενείης βίου σταιτίνας πλάσαντες ὗς καὶ ὀπτήσαντες ταύτας θύουσι. Siehe auch Stengel in Fleckeis. Jahrb. 1881 S. 399. Schol. z. Thuc. 1, 126. Hermann-Stark, Gottesd. Alt. § 25, 13 f.

[2] Suid. Βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες ἔμψυχον μὴ ἔχοντες θῦσαι ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου. θυομένων δὲ τῶν ἓξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑός, αἰγός, [βοός], ὄρνιθος, χηνός, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου· καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν. Dass hier βοός zu streichen und zwischen ὄρνιθος und χηνός etwas ausgefallen ist, ersehen wir aus Diogen. a. a. O., wo als Opfergaben angegeben werden: πρόβατον, ὗς, αἴξ, ὄρνις, πετεινόν [?], χήν, βοῦς ἕβδ. Für πετεινόν vermuten die Göttinger Herausgeber πέλειαν, was aber unmöglich richtig ist, da es nicht die Haustaube, sondern die Wildtaube bezeichnet (Lenz, Zool. d. Gr. u. Röm. u. Taube). Ich schreibe daher statt πετεινόν περιστέριον, was eine Haustaube bedeutet.

[3] Dass unter ὄρνις schlechtweg (auch wenn ein Epitheton wie ἐνοικίδιος, κατοικίδιος, Περσικός, φοινικόλοφος fehlt) ein Hahn oder Huhn zu verstehen ist, lehren Stellen wie Sophocl. Frgm. 433. Xenoph. An. 4, 5, 25 und 31. Theocr. 24, 63. Plutarch Tib. Gracch. 17. Kratinos etc. bei Athen 9 p. 373. Vgl. auch ὀρνιθοτροφεῖον = Hühnerhaus, ὀρνιθοτροφεῖν = Hühner züchten, ὀρνιθών = Hühnerstall, Eustath. p. 1440, 50. Wilamowitz z. Eurip. Heracl. v. 72 u. s. w.

den ungefähren Marktpreisen einer gewissen Zeit, da wir z. B. wissen, dass in Athen der Wert eines gewöhnlichen Ochsen (= 50 Drachmen) etwa das Fünffache eines Schafes (= 10 Drachmen) und der eines Spanferkels nur etwa ein Drittel vom Werte eines Schafes (= 3 Drachmen) betrug (siehe BOECKH, Staatsh.[2] I 104 ff.)[1]. Auf diese Weise versteht man auch leicht, dass der Ochse, der als das bei weitem wertvollste der genannten Opfertiere ursprünglich an der ersten Stelle stand, naturgemäss an die siebente Stelle rücken musste, sobald er durch einen ziemlich wertlosen Kuchen ersetzt wurde. Hinsichtlich der Gestalt des βοῦς ἑβδ. genannten Kuchens berichten Pausanias (bei Eustath. z. Il. p. 1165) und Suidas (s. v. ἀνάστατοι. βοῦς ἑβδ. u. ἑβδομαῖος), er habe dargestellt einen βοῦς κέρατα ἔχων κατὰ μίμησιν πρωτοφυοῦς [πρωτοφαοῦς Suid. s. v. ἑβδομαῖος] σελήνης. Es läge nahe, diese Worte in dem Sinne zu deuten, dass der Kuchen in seinen Umrissen gewissermassen die Silhouette eines Ochsen dargestellt habe, wenn nicht diese Auffassung in Widerspruch stände mit einer Bemerkung des Makarios (2, 89), der ausdrücklich bezeugt, die Form des Kuchens sei eine viereckige (τετράγωνος) gewesen, wohl im Gegensatz zu den gleich zu besprechenden σελῆναι, die als kreisrunde (κυκλοτερεῖς) Gebäcke bezeichnet werden. Zieht man dieses, wie es scheint, wohlbeglaubigte Merkmal in Betracht, so wird man kaum umhin können anzunehmen, dass der den βοῦς ἕβδομος darstellende Kuchen in der That ebenso wie die altitalischen Kupferbarren von viereckiger Gestalt war und, wie diese das reliefartige Gepräge irgend eines Tieres trugen[2], so das Relief-

[1] Vgl. auch BÜCHSENSCHÜTZ, Besitz und Erwerb S. 219, 224 f., 227 f. Wenn nach meiner Vermutung die Taube in dieser Reihe vor die Gans gestellt wird, so darf uns das im Hinblick auf die hohen Preise, welche bisweilen im Altertum für Tauben gezahlt wurden (nach Varro r. r. 3, 8 bisweilen 200 Sesterzien für das Paar), durchaus nicht wundern; während der Preis einer Gans sehr niedrig gewesen zu sein scheint (siehe Paus. 10, 32, 9; oben S. 65 Anm. 1).

[2] Vgl. z. B. bei BABELON, Monn. de la rép. I p. 2—5 und im Catalogue of gr. coins in the Brit. Mus. Italy p. 62 f. die Abbildungen solcher Kupferbarren mit dem Gepräge eines Ochsen, Elephanten, eines Schweines u. s. w.

bild eines Ochsen aufwies [1]. Dass die Sitte des βοῦς ἕβδομος in ziemlich frühe Zeit zurückreicht, ersehen wir aus der Thatsache, dass der schon der älteren Komödie angehörige Dichter Euthykles in einem Fragmente seiner Atalante (Suid. s. v. βοῦς ἑβδ.) des βοῦς ἑβδ. gedacht hatte (Com. gr. ed. Meineke II, 890) [2].

3. Aber der βοῦς ἑβδ. genannte Kuchen kommt als Opfergabe nicht bloss neben den sechs soeben besprochenen lebenden Opfertieren, sondern auch neben sechs anderen ebenfalls als Opfergaben dargebrachten πέμματα vor, welche σελῆναι genannt wurden [3]. Diese σελῆναι werden uns als πέμματα πλατέα κυκλο-

---

[1] Vgl. Bekk., Anecd. p. 354: Αἴγλη . . . καὶ ποπάνου τι εἶδος, ἐν ᾧ διεπλάσσετο εἴδωλα und Lobeck, Agl. p. 1066 i. Die Definition des βοῦς als eines πέμμα κέρατα ἔχον πεπηγμένα bei Poll. 6, 76 scheint freilich auf die andere Auffassung hinzudeuten; vgl. übrigens auch Lobeck, Agl. 1065 und 1066 i.

[2] Auch sonst ist mehrfach von einem Opferkuchen in Ochsengestalt die Rede: C. I. Att. II 1666: Altar mit der Inschr. [θύειν τ?]ρεῖς ἑβδόμους βοῦς. C. I. Att. 3, 77 = Ziehen, Leges sacrae p. 8, 23: Κρόνῳ . . . ἐπι[θύ]σεις βοῦν χοινικιαῖον . . . Hesychios s. v. μάζ(ε)ινος βοῦς· ὁ ἐξ ἀλφίτων. Hesychios s. v. ἕβδομος βοῦς. Phot. lex. s. v. σελήνη. Poll. 6, 76 (siehe S. 68 Anm. 2). Hesychios s. v. βοῦς· πόπανόν τι τῶν θυομένων οὕτως ἐν ταῖς ἁγιωτάταις Ἀθήνησι θυσίαις· ἦν δὲ βοῒ παραπλήσιον. Et. M. 204, 7.

[3] Suid. s. v. βοῦς u. s. v. ἀνάστατοι . . . αἱ δὲ σελῆναι πέμματά εἰσι πλατέα κυκλοτερῆ . . . καὶ ἐν Ἐρεχθεῖ τὰς σελήνας πελάνους εἴρηκεν Εὐριπίδης· ‘Καί μοι, πολὺν γὰρ πέλανον ἐκπέμπεις δόμων, φράσον σελήνας τάσδε πυρίνου χλόης’. — Ἐπὶ δὲ ἓξ σελήναις βοῦν ἕβδομον ἔπεττον κέρατα ἔχοντα κατὰ μίμησιν πρωτοφυοῦς σελήνης. ἔθυον μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τέσσαρσι ποπάνοις τοῦτον τὸν βοῦν, μᾶλλον δὲ ἐπὶ τοῖς ἓξ ἕβδομον βοῦν. Pausan. b. Eustath. z. Il. 1165. Poll. 6, 76: πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς καὶ σελῆναι τῇ θεῷ [d. i. Σελήνῃ]. κέκληνται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος, ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς κτλ. Phot. lex. s. v. σελήνη· πόπανον ὅμοιον τῷ ἀστέρι, τὸ δὲ αὐτὸ [τὸ πόπανον] καὶ σεληνὶς καὶ ἐπισελήνιον καὶ ἀρεστὴρ καὶ βοῦς καλεῖται. Suid. s. v. ἑβδομαῖος. Hesychios s. v. σελήνας. Stephan. Byz. s. v. Σελήνης πόλις. Schol. Eurip. Tro. 1075 (πέμματα λευκὰ καὶ περιφερῆ). Vgl. auch Asklepiades b. Athen. 11, 489 c κατεσκευάσαντο . . . καὶ τοὺς φθόεις κυκλοτερεῖς καὶ ἀστέρας ἔχοντας, οὓς καὶ καλοῦσι σελήνας. Hierher gehören wohl auch die πέμματα Σελήνης, von denen Alkiphron ep. 2, 4, 17 p. 37 Mein. redet; vgl. Lobeck, Agl. p. 1066 h. — Uebrigens kommen φθόϊες ἑπτά [= σελῆναι ἑπτά nach Asklep. a. a. O.] auch im Zeuskult vor nach der Inschr. von Kos b. Paton, Inscr. of Cos 37 = Ziehen, Leges sacrae p. 20, 31.

τερῇ, ὅμοια τῷ ἀστέρι geschildert und gehören ebenfalls alter Opfersitte an, wie aus dem Umstande erhellt, dass schon Achaios (Frgm. 21) und Euripides (Frgm. 352 N.[1]) ihrer gedenken. Uebrigens werden neben den σελῆναι genannten Opferkuchen auch sogenannte σεληνίδες und ἐπισελήνια oder ἐπισέληνα erwähnt, die im Gegensatze zu den runden σελῆναι von halbmondförmiger Gestalt (μηνοειδῆ) gewesen zu sein scheinen und demnach unseren „Hörnchen" entsprochen haben mögen[1].

Als die Gottheiten, denen der βοῦς ἕβδομος geopfert wurde, nennt uns Pollux 6, 76 Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἑκάτη καὶ Σελήνη, während Kleitodemos (b. Hesych. s. v. βοῦς ἕβδ. vgl. auch Poll. a. a. O.) ihn nur als πέμμα τῆς Σελήνης ἱερόν bezeichnet[2]. Vielleicht handelt es sich im ersteren Falle um ein Opfer, das dem Apollon und der mit Hekate und Selene identifizierten Artemis gemeinsam dargebracht wurde, so dass bei Pollux a. a. O. eigentlich zu lesen wäre: πέμμα . . . προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι <τῇ> καὶ Ἑκάτῃ καὶ Σελήνῃ. Für diese Annahme lässt sich der Umstand geltend machen, dass die Atthidographen auch sonst Artemis (= Hekate) und Selene gleichzusetzen pflegen (LOBECK, Aglaoph. 1062). Ist meine Vermutung richtig, so könnte man in diesem Falle an die Feier der Delphinien am 7. Munichion denken, die zugleich dem Apollon und der Artemis geheiligt waren (MOMMSEN, Feste d. St. Athen 450), wofür auch die Thatsache spricht, dass an dem denselben Gottheiten geltenden Feste des 7. Pyanepsion (MOMMSEN a. a. O. 278 ff.) ebenfalls ein Kuchenopfer (πόπανον χοινικιαῖον) dargebracht wurde (C. I. Att. 3, 77. v. PROTT, Leges sacrae p. 7). Auf diese Weise würde sich auch die Siebenzahl der Opfertiere

---

[1] Phot. lex. s. v. σελήνη (siehe oben Anm. 3) und dazu LOBECK, Agl. 1065. Der ἐπισέληνα (-ια?) gedenken auch Hesychios, der sie als πόπανα μηνοειδῆ erklärt, und, wie es scheint, Plato com. b. Athen. 10 p. 441[e], nach dem sie der Κουροτρόφος (= Aphrodite? Hekate?) als πρόθυμα darzubringen waren.

[2] Poll. 6, 76 πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς αἱ σελῆναι τῇ θεῷ [d. i. Selene]. κέκληνται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος, ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς· πέμμα γάρ ἐστι κέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἑκάτῃ καὶ Σελήνῃ. Hesychios s v. βοῦς ἕβδ. . . ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερὸν Κλειτόδημος ἐν Ἀτθίδι φησί.

und Opferkuchen trefflich erklären, weil dieselbe nicht bloss im Kultus und Mythus des Apollon eine grosse Rolle spielt (Philol. 1901 S. 360 ff.), sondern auch gerade bei der Feier der Delphinien und in der an diese angeknüpften Theseuslegende bedeutungsvoll hervortritt: ich meine die Feier am 7. Munichion und die zweimal sieben den Theseus auf der Fahrt nach und von Kreta begleitenden Knaben und Mädchen (Mommsen a. a. O. 449 f.)[1].

Ebenso gut wie zu Apollon passt aber die Siebenzahl auch zur Selene, da der Mond alle sieben Tage in eine neue Phase eintritt und demnach der Monat auch für die Griechen in vier siebentägige Wochen zerfiel, von welcher Zeiteinteilung sich, wie ich demnächst wahrscheinlich zu machen gedenke, noch mehrere Spuren erhalten haben (vgl. auch die Siebenzahl im Kult des phrygischen Mondgottes Men: Foucart, Des assoc. rel. p. 219. Dieterich, Abraxas S. 158 Anm. Lex. d. Mythol. II S. 2764).

Wurzen. W. H. Roscher.

Das älteste Gesetzbuch der Welt. Die französischen Ausgrabungen in Susa haben im letzten Winter ein babylonisches Denkmal von ganz einzigartigem Interesse zu Tage gefördert, das Gesetzbuch Hammurabis, Königs von Babylon

---

[1] Wenn es von dem βοῦς ἑβδ. heisst, seine *κέρατα* seien Symbole des Neumondes gewesen (*κατὰ μίμησιν τῆς πρωτοφυοῦς (-φαοῦς?) σελήνης*: Suid. s. v. βοῦς ἑβδ. s. v. *ἀνάστατοι*. s. v. ἑβδομαῖος), so hängt das wohl mit der Verehrung des Apollon Numenios am 1. Monatstage zusammen (vgl. Philoch. fr. 181. Theopomp. b. Bekk., Anecd. 328, 29. Schol. Pind. Nem. 1. Baunack, Delph. Inschr. nr. 1807, 20, 2085, 5f. Preller-Rob., Gr. M.[4] I, 238, 3. Wernicke b. Pauly-Wissowa II 23, 7. A. Mommsen, Philol. 60 [1901] 26). Demnach würde sich der ursprünglich an der Spitze der Opfergaben stehende βοῦς ἑβδ. auf den Apollon Numenios, die Siebenzahl der Kuchen (und Tiere) aber auf den Apollon Hebdomeios, Hebdomagetes (-genes) beziehen (siehe Philol. 1901 S. 362 f.). Da, wie wir oben (S. 64 Anm. 4) sahen, neben dem βοῦς ἕβδομος bisweilen auch ein βοῦς πέμπτος vorkam, so liegt die Vermutung nahe, dass diese beiden Zahlen mit der apollinischen ἑπτετηρίς und πεντετηρίς auf Delos zusammenhängen könnten, von denen Aristot. Ἀθην. πολ. 54, 7 berichtet.

(ca. 2250 v. Chr.), in mehr als 5500 Worten auf einem Dioritblock eingegraben. Das Gesetzbuch, welches soeben durch eine meisterliche, auch äusserlich glänzende Ausgabe von V. SCHEIL zugänglich geworden ist, regelt in ca. 280 Paragraphen das gesamte bürgerliche Rechtsleben. Es behandelt verleumderische Anklage, Amtsvergehen der Richter, Diebstahl, Hehlerei, die Verhältnisse der Sklaven, das zurückbleibende Eigentum der Feldzugssoldaten, Pacht, Verfahren gegen Schuldner, Haftpflicht für aufzubewahrende Gegenstände, in besonderer Ausführlichkeit die verwickeltsten Verhältnisse berücksichtigend, Familienrecht, Eherecht, Erbrecht, Adoption. Es folgt ein ausführlicher Tarif der Strafen und Vergütungen für Schläge und Wunden, Bestimmungen über die Rechte und Pflichten einzelner Berufsarten, besonders der Aerzte, über den Arbeitslohn und die Behandlung der Sklaven und vieles anderes mehr.

Auffallend sind zahlreiche Berührungen mit dem römischen und dem deutschen Recht, besonders frappant beinahe wörtliche Uebereinstimmungen mit der priesterlichen Gesetzgebung des Alten Testaments.

Eine ausführlichere Erörterung muss einer späteren Nummer der Zeitschrift vorbehalten bleiben. Heute seien die Leser auf die eben erscheinende ausgezeichnete Uebersetzung des ganzen Textes von HUGO WINCKLER[1] aufmerksam gemacht.

München. Otto Weber.

---

[1] Der alte Orient IV, 4 (Leipzig, Hinrichs). M. —.60.

III. Litteratur.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, herausgegeben von **K. Weinhold.** 11. Jahrgang. Berlin, A. Asher & Co., 1901.

Nachdem der Verein im vorigen Jahre sein zehnjähriges Bestehen hat feiern können, betrauert er nunmehr den Tod seines ersten Vorsitzenden und des hochverdienten Herausgebers seiner Zeitschrift. MAX ROEDIGER hat ihm eine warme Gedächtnisrede gewidmet, der ein chronologisches Verzeichnis der Schriften des Verewigten angefügt ist.

Dem vorliegenden Jahrgang hat WEINHOLD selbst noch eine Abhandlung „Ueber die Bedeutung des Haselstrauches im altgermanischen Kultus und Zauberwesen“ geschenkt. (Die Hasel war dem Gewittergott, ursprünglich aber dem Himmelsgott Tius geweiht. Ihre Zweige werden als Opfergaben und bei alten Kulthandlungen verwendet; sie hilft gegen bösen Zauber und Schaden, ist selbst in hohem Grade zauber- und heilkräftig und steht in enger Beziehung zu Leben und Liebe. Am volkstümlichsten ist die Haselgerte als Quellen- und Schatzfinderin. Unter Haselsträuchern wohnen Haselwurm und Alraunen.)

Einiges aus der mythologischen Botanik bringen auch die Aufsätze von E. K. BLÜMML und A. J. ROT, Die Verwendung der Pflanzen durch die Kinder in Deutschböhmen und Niederösterreich, und von E. K. BLÜMML, Beiträge zur Flora der Friedhöfe in Niederösterreich. Eingehend beschäftigt sich J. v. NEGELEIN mit der „Reise der Seele ins Jenseits“. Er behandelt mit reichem Material die Abreise der Seele, den Reiseweg der Seele und die Versuche, diese an der Rückkehr zu hindern. Das Beharrungsvermögen ist der psychologisch

leitende Faktor für die Konstruktion der Vorstellung von dem Totenwege, der Selbsterhaltungstrieb die entsprechende Grundbasis für die Zerstörungsversuche des Totenweges. Derselbe Verf. beginnt ferner eine Abhandlung über „Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult". Einzelheiten des Totenkultes bieten auch zwei interessante kleine Aufsätze von M. HÖFLER „Sankt Michaelsbrot" und „Die Hedwig-Sohlen" (Gebildbrote). „Der böse Blick in nordischer Ueberlieferung" ist ein grösserer Beitrag von H. F. FEILBERG überschrieben. Er handelt von der unheilbringenden Macht des Auges bei einzelnen Menschen, Zauberern, mythischen Wesen, ganzen Völkern, Tieren und von den Mitteln dagegen. Den „Wassermann im schlesischen Volksglauben" bespricht P. DRECHSLER, zum Teil nach eigenen Erkundigungen. Ausserdem seien von grösseren Abhandlungen noch genannt: M. HARTMANN, Die Frau im Islam; B. KAHLE, Von de la Martinières Reise nach dem Norden (befasst sich mit Sitten und Anschauungen von Lappen, Russen und Samojeden); R. F. KAINDL, Ruthenische Hochzeitsgebräuche in der Bukowina; G. HERTEL, Abergläubische Gebräuche aus dem Mittelalter (aus zwei Magdeburger Handschriften des 15. Jahrhunderts. Beide haben einen Traktat Wilhelms von Paris benutzt, enthalten aber noch viele selbständige Mitteilungen). Allerlei Sagen bringen R. REICHHARDT (aus Nordthüringen), H. RAFF (aus Bamberg), O. SCHÜTTE (aus Braunschweig). J. BACHER setzt seine dialektischen Mitteilungen aus Lusern im wälschen Südtirol fort.

Dortmund. P. Sartori.

C. Albers, De diis in locis editis cultis apud graecos. Dissertation der Universität Leyden. Zutphen 1901. 100 S.

ANDRIAN's grundlegendes Werk über den Höhenkult lässt die Religionen der Griechen und Römer unberücksichtigt. Das Buch RUDOLF BEER's, das diese Lücke ausfüllen sollte, ist als unzureichend von allen, selbst vom Verf., anerkannt, und so wäre eine Behandlung dieses Themas freudig zu begrüssen. Trotz ihrer Beschränkung auf die grösseren griechischen Gottheiten ist aber auch die vorliegende Arbeit nur als ein unzulänglicher Versuch anzusehen. Auf die allgemeinen Kapitel I und II einzugehen (über den Höhenkult im allgemeinen und

über die heil. Höhen der Griechen im allgemeinen) lohnt nicht: Höchstens verdient die Auffassung verschiedener Heroengräber als Höhenanimismus Hervorhebung; doch ist auch sie nicht neu. Auch hätte der Verf. nicht so ungriechisches Material wie das Endymion- und das Tantalosgrab hineinmischen dürfen.

Kapitel III (de singulis diis in montibus cultis) hätte grossen Wert haben können, wenn es eine auf Vollständigkeit abzielende, selbständige Durchforschung des Materiales böte, etwa in der Art der de Visser'schen Dissertation. So hat man nur das Gefühl, auf gut Glück aus den Handbüchern und den Lexicis zusammengestoppeltes Material vor sich zu sehen. Warum fehlt Hera unter den Göttern? Ist sie als Ἀκραία auch Burggöttin, so ist dieser Beiname doch darüber hinaus bedeutungsvoll. Auch bei Epidauros gab es einen Heraionhügel (Thuk. 5, 75), und auch die lakinische Hera ist gut griechisch. Das alles hätte der Verf. sogar bei Roscher finden können und noch manches andere. Die Abschnitte über Pan und Dionysos geben gar keinen Begriff von der Bergnatur dieser Götter. Unzulässig ist es, wenn Verf. nach ganz wenigen Bemerkungen über den Höhenkult des Juppiter sagt: „Haec sunt, quae de variis Jovis cultibus cognita habemus“ (S. 9). Oder spricht er nur von sich? Kapitel III sollte der Verf. noch einmal in Angriff nehmen und daraus ein besonderes Buch machen; hier ist eine schöne Aufgabe noch ungelöst.

Im Schlusskapitel tritt der Verf. mit Recht gegen Herleitung dieser Kulte aus dem Semitischen ein; freilich glaubt kaum noch ein ernsthafter Forscher daran. Endlich spricht er über den Erben der alten Höhenkulte, den heil. Elias. Nach seiner nicht unwahrscheinlichen Ansicht habe dieser hier sich unmittelbar an einen volkstümlichen Helioskult angeschlossen, der aber eine Reihe von Zügen aus dem Zeuskult entlehnt hätte.

Das Latein der Arbeit ist nicht gerade erfreulich; der breitspurige Stil der Seminararbeiten. Manches Versehen ist zu rügen: Aesopi zweimal (S. 43), nos monet, ne falso perducemur (S. 49); detegisse (S. 67), Κυβήλης und Κυβήλη (S. 84), paulis (S. 92). Vielleicht noch mehr; ich suche nie nach dergleichen.

Unter den 29 angehängten Thesen finden sich 18 Konjekturen, von denen die letzte, die Verg. Aen. IX 125 equis in aquis ändert, viel für sich hat.

Zürich. L. Bloch.

A. Deissmann, Ein Original-Dokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung. Papyrus 713 des British Museum. Mit einer Tafel in Lichtdruck. Tübingen und Leipzig, Mohr, 1902. 8°. VII und 36 S. M. 1,50.

In dem zuerst von Grenfell und Hunt (Greek Papyri, Series II p. 115 f.) veröffentlichten und als christlich erkannten Papyrus 713 des Britischen Museums schreibt ein Presbyter Psenosiris an Apollon den Presbyter, dass die Totengräber die Politike, die von der Obrigkeit in die Oase geschickt worden sei, hierher in das Innere gebracht hätten; er habe sie den Guten und Gläubigen unter den Totengräbern übergeben bis zur Ankunft ihres Sohnes Neilos. Dass wir es hier mit einem christlichen Orginaldokument zu thun haben, unterliegt keinem Zweifel; obwohl der Name Jesus Christus und das Wort Christ darin nicht vorkommt und auch die religiösen Formeln zur Not eine andere Deutung zulassen, als die christliche. Es fragt sich nur, wie wir die einzelnen Züge am besten erklären, welche geschichtliche Situation ihnen am ehesten entsprechen möchte. Und hierfür hat Deissmann in der sorgfältigsten Untersuchung die Wege gewiesen. Aus dem mutmasslichen Fundorte des Papyrus geht hervor, dass unter der Oase die grosse Oase (jetzt El-Khargeh) zu verstehen ist; in welchem Orte freilich Psenosiris sich befand, erraten wir nicht; wohl aber können wir annehmen, dass Apollon in Kysis (Dûsch el-Kala) im Süden der Oase sich aufhielt. Hieraus lässt sich vielleicht schliessen, dass Politike von Syene her ihren Weg nach der grossen Oase angetreten hat. Jedenfalls ist sie als Christin ihres Vermögens beraubt und dorthin verbannt worden. Wahrscheinlicher ist es, dass dies in der diokletianischen als in einer früheren Verfolgung geschehen ist. Totengräber haben sie in das Innere der Oase gebracht, und Psenosiris übergiebt sie der Fürsorge der christlichen Totengräber in seinem Dorfe, bis ihr Sohn Neilos kommen und — dürfen wir wohl hinzufügen — die Sorge für seine Mutter auf sich nehmen wird. Ein christlicher Originalbrief aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts ist gewiss ein kostbares Dokument; er lässt uns besser als manche Erzählung einen Blick thun in eine Zeit der Bedrückung der Christen, ihre Standhaftigkeit und Fürsorge für einander. Gegen Deissmann's Deutung hat A. Harnack an entscheidenden Punkten Einspruch erhoben (Theologische Litteraturzeitung 1902, No. 7, Sp. 205

bis 207); aber auch seine einfachere Lösung gründet sich zum Teil auf eine Konjektur, die sich nicht vollziehen lässt (vgl. DEISSMANN ebenda No. 12, Sp. 364). Es bleiben auch so noch Dunkelheiten, auf welche HARNACK aufmerksam gemacht hat.

Halle a. S. Dr. Ficker.

Dr. **Gideon Spicker,** Prof. d. Philos. a. d. Kgl. Akad. zu Münster, Versuch eines neuen Gottesbegriffs. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag 1902. 6 M.

Neu, bezw. eigenartig ist schon SPICKER's Ausgang zur Auffindung eines zeitgemässen Gottesbegriffs. Als das unserem heutigen naturwissenschaftlich erzogenen Geschlechte Gewisseste (108) erscheint auch ihm nicht das ideelle, sondern das reale Element der Welt (169), der „Stoff mit seinen Gesetzen", im letzten Grunde die materia prima. Von diesem zuerst Gegebenen und bei allem Wechsel der Gestalten allein Bleibenden muss also auch der Weg zur Auffindung des Gottesbegriffs ausgehen. Deshalb darf die materia prima nicht als aus dem „Nichts" von Gott Erschaffenes, sondern sie muss als das ewige und zwar für uns primäre Accidens des Wesens Gottes anerkannt werden.

Diese materia prima als Accidens Gottes ist aber für SPICKER keineswegs ein gedankenloses einfaches Sein (Element), eine Urmonade, Wille, Unbewusstes oder das „Eine" im Sinne des Vedānta u. s. w., sondern wie sie im Kosmos und Mikrokosmos endlich, nachbildlich sich darstellt, eine Fülle des mannigfaltigsten Seins (163, 165 „Gott ist das Universalgenie"). Sie verhält sich wie die Fülle unserer Leibes- und Seelenkräfte zu unserer Persönlichkeit. SPICKER ist also geneigt eine Natur in Gott anzunehmen [wie bekanntlich nicht erst SCHELLING!] 193, aber nicht etwa, wie letzterer, die Welt (materielle Natur) als diese Natur Gottes. Vielmehr bekämpft SPICKER siegreich (154 ff., 158 ff.) den Pantheismus, bezw. Monismus; desgleichen den Materialismus (190, 201); jene mit dem Hinweis, dass der absolute Geist nicht (begriffswidrig) erst im endlichen Geist zum Selbstbewusstsein kommen kann; was mit Recht als ein Rückfall zum elementarsten Hylozoismus bezeichnet wird, worüber schon der alttestamentliche prophetische Gottesbegriff weit hinausgeschritten sei. Den Materialismus

aber bekämpft SPICKER erfolgreich durch den Begriff der Gesetzmässigkeit der Welt, wodurch, wie schon Aristoteles gezeigt hat, der Nous das erste ist (193, 199); denn begriffsmässig ist offenbar das Gesetz, die Ordnung das erste, sonst wäre der Zufall als Weltgrund angenommen und jede wissenschaftliche Erklärung hörte auf (201).

Ebenso siegreich bekämpft SPICKER von seinem realistischen Gottesbegriff aus den dualistisch-spiritualistischen, den er den christlich-scholastischen nennt (165). Denn einen stofflosen (reinen) Geist, dem der Stoff als etwas von ihm Wesenverschiedenes, konträr Entgegengesetztes ist, kennen wir in der Erfahrung nicht. Die Askese will also etwas Unmögliches möglich machen (263). Wenn ihr wirklich die Ablösung des Geistes vom Stoff gelänge, was ihr natürlich nicht gelingen kann, so wäre das eben auch eine Auflösung nicht bloss des Stoffes, sondern auch des Geistes selbst, denn nur am Stoff kann der Geist wirklich werden.

Hier wäre die Gelegenheit gegeben gewesen, daran zu erinnern, dass die prophetische Sprache des Alten Testaments von Augen, Ohren, Händen (sogar Fingern), Mund und Angesicht Gottes redet, was alles doch als auf zum Geiste Gottes gehörige Realitäten hinweist, und einen „stofflosen", „reinen", nur aus Verstand und Wille bestehenden Geist nicht kennt; dass also dieser dualistisch-spiritualistische Gottesbegriff nicht der „offenbarte" christliche Gottesbegriff sein kann. Denn jenem fehlt die Lebendigkeit der Gottesvorstellung, wie sie eben das Auszeichnende der alttestamentlich-prophetischen Gottesvorstellung und im Neuen Testament keineswegs verleugnet ist.

Mit dieser Unterlassung (des Hinweises auf die lebendige [realistische], alttestamentlich-prophetische Gottesvorstellung) hängt auch die ganz unnötige, dazu untiefe und unzutreffende Polemik gegen die kirchlichen Phantasievorstellungen zusammen. Denn wandelbar und relativ ungenau sind nicht nur unsere Phantasien, sondern auch unser begriffliches Wissen ebenso; jene sind sogar genauer, umfassender, vielseitiger und dauerhafter, auch tiefer in das Wesen des Objekts, der Welt und Gottes eindringend, als unsere bloss begriffsmässige Erkenntnis; denn weder die Welt noch Gott besteht (bloss oder auch nur wesentlich) aus Begriffen, sondern aus Ideen und Realitäten (realisierten Ideen), von denen nur letztere auch mit dem Verstand,

die ersteren aber mit der Phantasie (und Vernunft) erfasst werden können; so gewiss die Darstellung des geistigen Lebens nach seinem vollen Umfang nicht sowohl eine Aufgabe der Wissenschaft als der Kunst ist.

Wohlthuend berührt nicht allein die religiöse Wärme, mit, und das lebendige religiöse Interesse, aus dem das Buch geschrieben ist, sondern besonders auch, dass sein Verfasser so gross nicht nur von der Welt als Schöpfung Gottes, sondern grösser noch von Gott selbst denkt (154, 155, 164, 166, 192) und durch seine Ausführungen die Ahnung von der alles Endliche überragenden ewigen Majestät Gottes kräftig zu stärken versteht (163, 165).

Meinerseits rechne ich dem Verfasser vorzüglich hoch an, dass er der Feigheit des Neukantianismus und Sippe so energisch zu Leibe geht, indem er nicht allein treffend nachweist, dass derselbe mit seiner Verzweiflung an allem metaphysischen Wissen sich mit Unrecht auf Kant beruft (202, 316, 323), sondern auch umfassend darthut, dass Gott nicht bloss aus dem menschlichen Selbstbewusstsein oder Gottesbewusstsein, „frommem Selbstbewusstsein“, sondern aus dem Kosmos begriffen werden muss.

Bei einer zweiten Bearbeitung dürfte eine nicht geringe Menge allzufeuriger Behauptungen, die unnötige Angriffspunkte bieten, auszuscheiden sein: 21, 38, 39, 59, 68, 94, 99, 119, 212, 224, 226, 247, 253, 302, 333.

Heubach i. Hessen. Julius Happel.

Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, beleuchtet von Dr. phil. und theol. **Eduard König**, ord. Professor an der Universität Bonn. Mit einem Exkurs über die Paradiesesfrage. Berlin, Reuther & Reichard, 1901. 78 S.

In dieser kleinen Streitschrift kommt der nüchterne Verstand zu Wort gegenüber einigen allzukühnen Behauptungen, die nach dem Vorgange von HUGO WINKLER kürzlich FRITZ HOMMEL in No. 8 seiner „Aufsätze und Abhandlungen“ unter dem Titel „Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament . . .“ aufgestellt hat. Die Namen Miṣrajim — d. i. nach üblicher Auffassung die hebräische Bezeichnung Aegyptens —, Kûš (Aethiopien), 'Aššûr (Assyrien) und ʿEber han-

nahar (Transeuphratene) sollen an vielen historisch wichtigen Stellen des Alten Testaments nicht jene bekannten Länder, sondern gleichnamige Landschaften Arabiens bezeichnen. Dazu käme für die Zeit des Propheten Hosea (s. Hos 5 13, 10 6) ein neu entdecktes Königreich Jârêb (WINKLER: Jathrib), um vollends die Bedeutung Arabiens für die Geschichte Israels und die Entwicklung seiner Religion in ungeahntem Masse zu steigern. Nach WINKLER bezog sich auch die Erzählung vom Anszug der Kinder Israel aus Aegypten, dieser unvergleichlich bedeutsame religiöse Stoff, im Kerne ursprünglich auf jene erwähnte arabische Landschaft, deren Namen (Muṣran, Muṣri, Moṣar, Maṣor oder ähnlich) man in assyrischen wie in südarabischen Inschriften zu lesen meint und mit der hebräischen Bezeichnung Aegyptens lautlich identifiziert, sachlich von ihr trennt. WINKLER's Anschauung, ein wenig an den Shakespeare-Bacon-Scherz erinnernd, ist wohl gut durchdacht, scheitert aber, wie sich aus KÖNIG's umsichtiger Untersuchung ergiebt, daran, dass keine einzige Stelle im Alten Testament mit Sicherheit auf jenen arabischen Doppelgänger Aegyptens zu beziehen ist. Nur in Einem Falle, nämlich in Bezug auf den Verbündeten des letzten Königs von Israel (2 Kön 17 4), giebt KÖNIG auch nur die Möglichkeit zu, dass nicht ein ägyptischer, sondern ein arabischer Misriter gemeint sei. Weniger geschlossen und darum von vornherein weniger ansprechend als WINKLER's sind HOMMEL's Ausführungen. Während WINKLER in Uebereinstimmung mit seiner Theorie der Auszugsgeschichte die völlige Gleichnamigkeit der beiden M—ṣ—r behauptet — man könnte etwa an eine Wanderung des Namens denken, vgl. hebräisch Ionier für Grieche überhaupt und dergleichen mehr —, wirft HOMMEL den ältesten Abschreibern biblischer Texte vor, ein arabisches Moṣar öfters fälschlich mit Miṣrajim vertauscht zu haben, so dass selbst schriftgelehrte Männer wie der Prophet Hezekiel dadurch irre geführt wurden. Nun waren aber nach HOMMEL seit Alters beide Länder für Israel von Wichtigkeit. Denn er lässt einerseits die Israeliten aus dem Nillande ausziehen und nimmt anderseits an, dass z. B. Hagar, die mythische Mutter der ismaelitischen Araber, nicht aus Aegypten, sondern aus Moṣar stammte. Da sollte man doch meinen, dass nicht nur die Abschreiber, sondern schon die Autoren mit den beiden Bezeichnungen vorsichtiger umgegangen wären und ein verdeutlichendes Beiwort

nicht verschmäht hätten, wie sie ja auch zwischen mehreren Aram (Syrien) zu unterscheiden versuchten. Entscheidend sind freilich solch allgemeine Erwägungen, die in geringerem Grade auch von 'Aššur, ʿEber und Kuš gelten, nicht. Dazu gehört vielmehr die genaue, unbefangene Prüfung jeder Belegstelle, ebendas, was KÖNIG sich vorgesetzt hat. Das Resultat ist überall negativ. KÖNIG weist die besondere Schwäche des HOMMEL'schen Standpunktes geschickt nach (vgl. S. 30 und 47), macht auch die Entdeckung des Königreichs Jareb wieder rückgängig (Abschnitt V) und widerlegt endlich mit guten Gründen HOMMEL's Ansicht, dass Gen 2 10—15 unter den Strömen des Paradieses mit Ausnahme des Euphrats gewisse arabische Wadis, die früher wasserreicher gewesen wären, zu verstehen seien. In einem Nachtrag bespricht KÖNIG u. a. einen vollständig verfehlten Aufsatz des verdienten Exegeten T. K. CHEYNE (The American Journal of Theology 1901 p. 433 ff. „From Isaiah to Ezra"), worin ebenfalls ein starker Einfluss angeblich nordarabischer Völkerschaften auf Israel behauptet wird. Es ist kaum nötig zu erinnern, dass die Arbeiten von WINKLER und HOMMEL trotz der von KÖNIG erörterten Irrtümer auch für die Geschichte der alten Beziehungen zwischen Palästina und Arabien wichtige Beiträge erster Hand enthalten.

Zum Schluss mögen zu KÖNIG's musterhaft sachlich gehaltener Schrift einige Einzelheiten angemerkt werden. Gegen HOMMEL's neue Erklärung des Namens Bimᵉhâl 1 Chr 7 33 („Mit der Langmut oder Huld" irgend einer Gottheit; vgl. aram. Bišᵉlâm Esr 4 7) wird nichts von Belang vorgebracht (S. 9 f.), ebensowenig (S. 10 f.) gegen seine Deutung des 'Aššûri 2 Sam 2 9 auf den Stamm 'Āšer (zur Form vgl. Kᵉlûbaj-Kaleb, Ḥārûphi-Ḥareph). Gen 25 18 denkt schon R. David Kimchi an das ebenda v. 3 erwähnte arabische 'Aššur; doch s. dagegen KÖNIG S. 12 f. WINKLER behauptet nicht mit Bestimmtheit, dass im Assyrischen das Land Mu-uṣ-ri und das Land Mi-iṣ[ri] neben einander genannt sind (S. 19). Dass mit dem miṣritischen Knecht 1 Chr 2 34 wirklich ein Aegypter gemeint sei (S. 23), lässt sich wahrscheinlich machen, wenn man die Liste seiner Nachkommenschaft (darunter sind Obed und Jehu) mit 1 Chr 11 47 (Eliel = Jehu, und ʿObed; l. weiter ham-miṣrîjah) und 8 23 f. (Eliel und ʿAbdon = ʿObed, Söhne des Šašaḳ, Luc und Syr. Σισαχ, d. i. der aus 1 Kön 11 40 bekannte ägyptische

Name) zusammenhält; auch 2 36 (Zabad) ist ja mit 11 41 zu vergleichen, wie bereits RIEDEL neulich bemerkt hat. 2 Chr 20 2 (S. 46) ist ein Vau in den Text zu setzen. Das Heer kam von der anderen Seite des Meeres und von Edom. Von KÖNIG's positiven Ausführungen zu Dt 33 2 (S. 35 f.), Num 24 23 f. (S. 41 f.) und Ṣeph. 3 10 (S. 58) ist Ref. nicht befriedigt.

Moses Friedlaender.

Julius Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder. Aus den Sanskritquellen vom völkergeschichtlichen Standpunkte des Christentums aus dargestellt und beurteilt. Giessen, J. Ricker. 1902. Mk. 10. 252 S.

In diesem Buche soll eine doppelte Aufgabe, Darstellung und Wertung, zugleich gelöst werden. Indem sein Verfasser die Grenzen der Darstellung überschreitet, will er indes die Normen zur Beurteilung nicht aus hier unzulässigen Zusammenhängen entnehmen. Ihm ist allerdings der Standpunkt des Christentums die Norm, allein nicht aus dogmatisch supranaturalistischen Gründen. Das Beiwort „völkergeschichtlich" hebt dies hervor, insofern dadurch angedeutet wird, dass das Christentum im Kampfe der Werte keine Ausnahmestellung beanspruchen darf.

Gegen die Bewertung von religiösen Anschauungen, welche den Anfängen der Entwicklung ungleich näher stehen als deren Höhepunkt, nach den im Christentum wirksamen religiösen Kräften sträubt sich jedoch, und wie ich glaube nicht ohne Grund, der geschichtliche Sinn. Wenn daher zum Verständnis des Erlösungsgedankens, durch den der Hinduismus mit Fug und Recht in den Wettbewerb mit dem Christentum tritt, die einzelnen Vorstufen bis hinab in die Tiefen der Naturreligion blossgelegt werden mussten, so hätte dies besser ohne Seitenblicke auf das Christentum geschehen können. Ich möchte aber diese Andeutung, die vielleicht den Verfasser veranlassen wird, jene Partien seines Buches, worauf sie gemünzt ist, einer erneuten Durchsicht zu unterziehen, jetzt nicht weiter ausspinnen, sondern lieber gleich in die Besprechung einiger Einzelheiten seiner reichhaltigen, von gründlichem Wissen zeugenden Schrift eintreten.

Die Thatsache, dass das religiöse Leben, wenigstens das höhere, sich in gewissen sich überall gleichbleibenden Anschauungen bewegt, mag die Einteilung rechtfertigen, welche Happel seinem Buche zu Grunde legte. Für den besonderen Zweck seiner Arbeit, die einer Preisaufgabe der sächsischen Missionskonferenz ihre Entstehung verdankt, muss derselben sogar eine, sage man immerhin bedingte, Berechtigung zugestanden werden. Mit dem indischen Gottesglauben also beginnend, unterscheidet Happel zutreffend eine „unmittelbar religiöse" von einer „spekulativen" Gestalt desselben. Es sind dies keine unverträglichen Gegensätze oder Artunterschiede; sie bezeichnen bloss ein mehr oder minder starkes Hervortreten von dem Gottesglauben innewohnenden Tendenzen. Zur Sache sei nebenbei bemerkt, dass eine vorsichtige Sprachforschung heute nicht mehr die Verantwortung für das „Urdatum", wie es Happel nennt, „dass man in der Urheimat der Arier einen ‚Lichtvater' entdeckt hatte" (S. 4), übernehmen würde. Auch was über die Adityas zu lesen ist (S. 5 ff.), stimmt nicht mehr recht zu unseren heutigen Kenntnissen. Um mich durch diese namentliche Anführung nicht den hier unerwähnt gelassenen Interpretierungen gegenüber zu binden, sei es mir gestattet, den Verfasser, der wohl auch wie jeder bei der sich unablässig verästelnden Vedaexegese das Bedürfnis nach einem Wegweiser gefühlt haben wird, auf Macdonell, Vedic Mythology (Grundriss der indoarischen Philologie) zu verweisen. Ich will damit natürlich diesem Werke kein unbeschränktes Lob spenden, und in mancher Hinsicht leidet es sogar an grossen Mängeln, aber als Führer würde Macdonell dem Verfasser des vorliegenden Buches für die ersten 50 Seiten immerhin gute Dienste gethan haben. Es gehört auch so noch Umsicht genug dazu, um nicht Ansichten vorzutragen, die längst überholt sind, da thatsächlich die im Laufe der Zeit auf den Rigveda verwandten exegetischen Versuche einer Waldung gleichen, wo abgestorbenes Gehölz sich mit frisch grünendem verschlingt und der Absterbeprozess noch unter der Hand weiter arbeitet.

Viel Wahres enthält die Behauptung, dass der religiöse Glaube in dem indischen Gemüte tiefere Wurzeln geschlagen hat als diese und jene Gottheit (S. 28). Gerade am Opfer aber, das Happel zum Beweise dafür an erster Stelle nennt, liesse sich trefflich zeigen, wie der religiöse Glaube selbst alles eher

denn eine konstante Grösse war. Dagegen besass die im ṛta verkörperte Idee nie eine universelle Bedeutung wie das Opfer. Wohl aber hat sie sich dort, wo sie einen Faktor im Religionsleben bildete, stets annähernd auf der gleichen Höhe gehalten, obschon ich vor einer Ueberschätzung ihrer sittlichen Bedeutung ausdrücklich warnen möchte. Darum scheint es mir auch nicht anzugehen, von ihr aus mit HAPPEL „die sittlichen Ordnungen des häuslichen, bürgerlichen und staatlichen Lebens der Inder“ (S. 31) zu gewinnen. Ich will damit nur sagen, dass auch in Indien von unten herauf gebaut wurde.

Nach einer das Hohe wie das Niedrige in der vedischen Götterwelt hervorkehrenden Kritik (gelegentlich unterbrochen durch einen mutigen Ritt in Feindesland; vgl. S. 39f.) verkündet HAPPEL zuletzt vom Standpunkt des jüdisch-christlichen Gottesglaubens aus, „dass der naturalistische und partikularistisch-nationale vedische Gottesglaube der Inder . . . nicht die Fähigkeit hat, der Gottesglaube der ganzen Menschheit zu werden oder auch nur der Inder zu bleiben“ (S. 61).

Eine glücklichere Hand zeigt der Verfasser in den mehr philosophischen Teilen seines Buches. Schon der Versuch, den ersten Regungen des Einheitsbedürfnisses in Indien nachzuspüren, ist reich an scharfsinnigen Beobachtungen. Wenn dieselben dennoch vielfach nicht zu überzeugen vermögen, so hängt dies bis zu einem gewissen Grade mit der Neigung des Verfassers zusammen, alles auf die Spitze zu treiben. Zu bedauern ist ferner, dass der Gedankengang oft sprunghaft und der Ausdruck mitunter trivial ist. Des weiteren sind das durch die Tendenz der Schrift geforderte Sichablösen von referierender Darstellung und kritischer Beurteilung, und was letztere angeht, das Manipulieren mit Massstäben von sehr ungleicher Art Umstände, unter denen die Gesamtwirkung notwendig leiden musste. Allein anregend, auch wo es zum Widerspruch reizt, ist alles, was der Verfasser vorbringt. Anerkennung verdient vornehmlich das Bemühen, sich im Punkte der Quellenbenutzung möglichst auf eigene Füsse zu stellen. Selbsttäuschungen konnten ihm dabei nicht ganz erspart bleiben. So irrt er seinerseits in seinem Urteil über DEUSSEN's Uebersetzung der Vedānta-Sūtras (S. 82), und wenn er sich besser in diese Litteraturgattung eingelesen hätte, würde er erkannt haben, dass DEUSSEN's Arbeit denn doch höher zu bewerten ist. Uebrigens ist HAPPEL's

Wiedergabe von Sanskritstellen keineswegs einwandfrei, z. B. Chānd. up. 3, 14 1—3 (S. 84), auch Bṛh. up. 1, 4 1, wo das so vor 'ham asmi nicht übersehen werden darf. Wie leicht aber bei Uebernahme von Uebersetzungen auch Irrtümer übernommen werden, dafür liefert die (S. 105) DAHLMANN entlehnte Wiedergabe von niryogakṣema (Bhag. G. 2 45) ein eklatantes Beispiel. Ich meinesteils halte es in solchen Fällen (das Wort ist ein ἀπ. λεγ.) mit den Kommentatoren, und diese setzen kṣema = paripālana und sehen in yoga den Ausdruck dessen, was der Mensch, indem er es noch nicht besitzt, sich aneignet. Das Kompositum mit dem adverbialen Praefix nis bezeichnet demnach denjenigen, der keinen Wert auf äussere Dinge legt; und so berührt sich die Bedeutung von niryogakṣema mit der des folgenden Wortes ātmavant, d. i. der sich nur um das (eigene) Selbst, seine wahre Wesenheit, bekümmert.

Eine eingehendere Untersuchung, als hier angebracht wäre, würde HAPPEL's mit grosser Konsequenz durchgeführte Auffassung von der avidyā (s. v. a. „gedankenloses Dasein") nötig machen. Ich muss mich mit dem blossen Hinweis darauf begnügen.

Auf die Betrachtung und Würdigung des Gottesglaubens lässt HAPPEL die des Schöpfungs- und Weltordnungsglaubens (S. 110ff.) folgen, und zwar zunächst, wie derselbe sich in seiner volkstümlichen, und sodann, wie er sich in der philosophischen Form darstellt: eine Scheidung, die hier noch weniger streng durchzuführen ist als beim Gottesglauben. Einleitungsweise erörtert der Verfasser eine Reihe von Fragen, die in das Problem der Genesis des indischen Volkstums einmünden. Solche Fragen aber sollten m. E. nur von demjenigen angeschnitten werden, der mit dem heutigen Stand der Forschung besser vertraut ist, als HAPPEL nach dem von ihm zu diesen Fragen Bemerkten zu sein scheint. In der Charakteristik der indischen Weltanschauung als solchen dagegen bringt HAPPEL mehrere Momente zur Geltung, auf die zu achten in der That not thut. Schade nur, dass er nirgends einen Anlauf zur entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung unternimmt und mit den Quellen ohne Scheidung in ältere und jüngere operiert. So wenig man es ferner dem Verfasser verargen kann, wenn er den saṃsāra dem Spiele seiner Phantasie ausliefert, haben dies doch auch die Inder selbst gethan, so wenig braucht man mit

der Bezeichnung „geschmacklos“ für das Gleichnis vom „Geistergefängnis“ (auch „Weltzellenzwangsarbeitshaus“ S. 191, 229) zurückzuhalten.

S. 162ff. versucht HAPPEL eine Reduzierung der Saṃsāra-Vorstellungen auf allgemein menschliche Empfindungen und Stimmungen, die ihm eine teilweise Angleichung an jüdisch-christliche zu ermöglichen scheinen.

Drei kürzere Kapitel haben den Menschen samt seinen sittlichen Aufgaben, das Sündenbewusstsein und die Welterlösung zum Inhalt. Der Verfasser bekundet auch hier, dass er viel gelesen und nachgedacht, aber sich nicht zur vollen Klarheit durchgerungen hat. Ich müsste, um dies zu beweisen, Satz um Satz vornehmen, und der Zwischenbemerkungen würden gar viele werden.

Mit einer Gegenüberstellung der im „Brahma-Nirvāṇa“ (einem von DAHLMANN über Gebühr accentuierten Begriff) und im „Reiche Gottes“ ausgeprägten Anschauungen schliesst das Buch, in welchem ich ungeachtet vieler Beanstandungen, die ich nicht unterdrücken durfte, eine achtungswerte Leistung erblicke. Hätte sein Verfasser sich etwas mehr Zeit gelassen, den ganzen gewaltigen Stoff besser gesichtet und gerichtet, auch sprachlich (Superlative selbst da, wo die Logik sie verbietet, z. B. „unvergänglichst“!) mehr gefeilt, so würde die Lage des Rezensenten eine angenehmere gewesen sein. Denn es bleibt wahr, was LA BRUYÈRE einmal sagt: Le plaisir de la critique nous ôte celui d'être vivement touchés de très belles choses.

Würzburg. E. Hardy.

Baudissin Wolf Wilhelm Graf, Prof. a. d. Univ. Berlin. Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Leipzig, Hirzel 1901. Preis 14 Mark. XVIII und 824 Seiten.

Das Studium dieses umfangreichen Werkes ist nach mehr als einer Richtung instruktiv. Der Verfasser ist bekanntlich einer der Ausläufer der sog. „Vermittlungstheologie“, welche vor 20 Jahren es ablehnte, sich der WELLHAUSEN'schen Bewegung anzuschliessen, und seither in Berlin für das alttestamentliche Fach massgebend geblieben ist (DILLMANN, BAETHGEN, BAUDISSIN). Es war eine nicht uninteressante Frage, wie sich

dieser Vertreter der DILLMANN'schen Richtung mit den grossen Aufgaben abfinden würde, welche die Einleitungswissenschaft der alttestamentlichen Forschung stellt.

Da ist nun zunächst anerkennend hervorzuheben, dass der Verfasser sich von demjenigen fernhält, was sich neuerdings als „fortgeschrittene kritische Richtung“ bezeichnet und schon durch diesen Namen seinen unwissenschaftlichen Charakter zeigt. Denn dieser Begriff ist an den Resultaten des kritischen Verfahrens orientiert, diese aber sollen der historischen Kritik vollkommen gleichgiltig sein, wenn sie rechter Art ist. Echte historische Forschung soll ihre Gesetze in sich selber tragen und sich lediglich durch die Natur ihrer Gegenstände bestimmen lassen: ob sie dabei „weiter“ nach einer bestimmten Richtung „fortschreitet“ als der oder jener, soll ihr vollkommen gleichgiltig sein. — Es ist eine Wohlthat, einmal ein Buch zu lesen, das nicht beständig mit wilden Einfällen oder methodelos resp. wider alle Methode gewonnenen Beobachtungen operiert, während man jetzt vielfach mit Hypothesen beglückt wird, die ihrerseits lediglich auf Hypothesen basiert sind, so dass jede Sicherheit geschichtlichen Erkennens aufhört oder in Frage gestellt ist.

Diese Besonnenheit zeigt BAUDISSIN's Werk z. B. in der Kritik des Deuteronomium, wo auf die Feststellung seiner Quellen und die Auseinanderfaserung der Stücke von Sg. und Pl., ferner in der Kritik von Richter bis Könige, wo auf die Verfolgung von J. und E. über das Buch Josua hinaus verzichtet wird. Ebenso ist in Bezug auf Jesaia und Jeremia Zurückhaltung geübt, im Dodekapropheton wird manches von den Neueren preisgegebene Stück gehalten, die Bücher Esra und Nehemia sind nicht mit jener Allwissenheit zerrissen und zerstückt, wie sie viele Moderne charakterisiert. Dabei hat man durchaus Vertrauen zu dem Führer, der sich in BAUDISSIN bietet. Er ist kein Apologet, der um jeden Preis retten will, wo nichts zu retten ist, er bewährt seine Unparteilichkeit an zahlreichen Stellen, z. B. bei der Beurteilung des Verhältnisses des Richterbuches zum Josua oder bei der Anerkennung der Ungeschichtlichkeit von Richt 19—21, oder bei der Annahme, dass, wo die Terminologie des P. C. in Samuel-Könige sich findet, sie interpoliert sei. Die herbe Beurteilung des Königtums in I Samuel erklärt er ebenso für spät und unhistorisch, wie die Salbung Davids I Sam 16 und seinen Kampf mit Goljath

I Sam 17, nach der LXX hält er den Text dieses und des 18. Kapitels für vielfach überarbeitet. Er marktet nicht um die Historizität der Elisageschichten, soweit sie Parallelen zu Elia bieten, oder um die Authentizität des Geschichtsbildes der Chronik, die Psalmenüberschriften werden preisgegeben, einige vorexilische Psalmen, aber auch makkabäische anerkannt, ebenso wie die Weissagung von den fünf Städten in Aegypten Jes 19 in das zweite Jahrhundert verlegt ist, die neuerlichen Rettungsversuche am Buche Daniel werden verworfen.

Aber freilich, ein epochemachendes Werk liegt in dieser Einleitung nicht vor uns. Auf Schritt und Tritt fühlt man es, dass der Verfasser keine Probleme stellt, weil er keine Probleme sieht, die Fragestellung ist ihm gegeben, aber nicht seine That, einzelne Fälle natürlich abgerechnet. Das Buch ist ein Produkt der Reflexion, aber nicht der Intuition, trotz mancher Einzelbeobachtungen und Eigenaufstellungen fehlt es ihm an Originalität und Frische, wie auch der zwar flüssige aber vielfach für den Leser peinliche Stil zeigt. Ich hebe hier namentlich eine Unart hervor, in abhängigen Sätzen die Negation mit dem Verbum zu verbinden, so dass man einen langen Satz hindurch in der Ungewissheit schwebt, ob der Satz eine negative oder positive Behauptung enthält. Das ist Kanzleistil, der unserer lebendigen Ausdrucksweise ganz fern steht. Wozu haben wir denn das bequeme „kein“, wenn wir es nicht anwenden wollen, um den Leser zu orientieren?

Man wird mir vielleicht auf meine letzten Bemerkungen entgegnen, ob denn nicht der Einleitungswissenschaft seit Wellhausen und Kuenen überhaupt die Probleme gestellt seien, so dass mein Einwand gegen die ganze neuere Einleitungslitteratur gelte. Bis zu einem gewissen Grade ist diese Bemerkung richtig. Aber man kann eine von einem anderen aufgeworfene Frage mit einem selbständigen neuen oder doch wenigstens weiter führenden Problem beantworten, und das vermisst man bei dieser Schrift. Soll ich zur Erläuterung auf Baudissin's Stellung zur Pentateuchkritik eingehen?

Ich fürchte, dass seine Schrift nur dazu beitragen wird, der Graf'schen Hypothese noch mehr Anhänger zuzuführen, wenn auch manche der Kritik ablehnend gegenüberstehende Kreise sich durch sein von jener Hypothese abweichendes Urteil in ihrer Position bestärkt fühlen mögen. Denn Baudissin's

Abweichungen von GRAF bei im ganzen gemeinsamer Grundanschauung sind m. E. auf keinem Punkt genügend fundamentiert. Das Deuteronomium soll nicht lange (etwa 20 Jahre wird Spielraum gelassen) vor seiner Auffindung geschrieben sein. Die Verwandtschaft zwischen Deuteronomium und Jeremia wird daraus erklärt, dass der Deuteronomiker ein Freund der ausserjerusalemischen Leviten gewesen sei oder vielleicht gar zu ihnen gehört habe. Das ist wohl das äusserste an Unwahrscheinlichkeit, ein Chorepiskop würde seinem eigenen Stande nicht so ins Fleisch geschnitten haben, wie das Deuteronomium thut.

Diese höchst auffallende Vermutung BAUDISSIN's wird verständlich, wenn man bedenkt, dass nach ihm der P. C. ungefähr zu gleicher Zeit wie das Deuteronomium von einem jerusalemischen Priester, wenn auch als reine Privatarbeit, verfasst wurde. Darum kann das Deuteronomium nicht auch aus jerusalemischen Priesterkreisen stammen. Gegen die ungefähre Gleichzeitigkeit beider Gesetzbücher gilt vor allem, dass, wenn man in den Kreisen, welche das Deuteronomium hervorgebracht haben, noch genau wusste, dass man zu Mosis Zeit gethan hatte, „was einem jeden gutdünkte" in Bezug auf die gottesdienstliche Stätte 12 8, m. a. W., dass es kein mosaisches Zentralheiligtum gegeben hatte, der ganzen Vorstellung der Stiftshütte von P. hier die historische Grundlage fehlt. Umgekehrt versteht sich die Stiftshütte als Idealbild für die mosaische Zeit vorzüglich als Konsequenz des deuteronomischen, dem Mose in den Mund gelegten Gesetzes. Den eben aus dem Deuteronomium angeführten Satz übersah man leicht, wie er zwei Jahrtausende lang nachher übersehen worden ist. Aber dass Mose schon die Zentralisation gefordert habe, das blieb haften, und auf Grund dieser Auffassung schrieb der P. C. — BAUDISSIN setzt das Heiligkeitsgesetz noch vor dem Deuteronomium an, während es doch deutlich die zerflossenere Vorstellung vom Heiligtum der mosaischen Zeit aufweist, die sich in Konsequenz des Deuteronomium ausbilden musste. Seine Hypothese stützt BAUDISSIN durch die Vermutung, der wohl nur wenige folgen werden, dass das Heiligkeitsgesetz mehrere בקדשים voraussetze. Das eine Heiligtum sei hier erst in späterer Zeit von dem Verfasser des P. C. hineinkorrigiert. Diese unglaublich naive Vermutung DILLMANN's und DRIVER's hätte BAUDISSIN nicht aufwärmen sollen,

am wenigsten unter Berufung auf die mehreren „Heiligtümer“ in der Schlussrede 26 31, die er selbst wenigstens „zum Teil“ auf die illegalen Götzenheiligtümer deuten muss.

Die Gründe für vorexilische Ansetzung des Heiligkeitsgesetzes sind recht geringfügig. BAUDISSIN beruft sich auf die mehrfache Verwerfung des Molechdienstes, als wenn nicht auch in den späteren Stücken des Jeremiabuches und bei Ezechiel gegen das Kinderopfer energisch polemisiert würde, und hier unzweideutig die Meinung hervorträte, dass die Verwerfung Jerusalems anno 586 auf diesem Kultus mit beruhe. Ein exilischer Gesetzgeber konnte sich daher sehr wohl zu den ernsten Drohungen dieses Gesetzes veranlasst sehen. Ferner sollen für vordeuteronomische Abfassung sprechen die (allerdings nicht umfangreichen) Gruppen sittlicher Gebote im Heiligkeitsgesetz. Dass sie dem Bundesbuch näher stehen als dem Deuteronomium, ist eine anerkannte Thatsache, aber BAUDISSIN muss selbst wegen ihrer Geringfügigkeit und Isoliertheit ihre Entlehnung aus einem älteren Gesetzbuch für möglich erklären.

Durchaus unzutreffend scheint mir BAUDISSIN's Behauptung, dass die Forderung, die Schlachttiere vor der Stiftshütte darzubringen Lev 17, auch für die nachexilische Gemeinde der ersten Zeit undurchführbar gewesen sei und daher nicht aus exilischen oder nachexilischen Verhältnissen erklärt werden könne. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass man während der Ungebundenheit des Exils, wo eine legale Opferstätte völlig fehlte, im heiligen Lande angefangen hatte, mit dem Blut der Schlachttiere allerlei Hokuspokus zu treiben, und dass bei dieser Gelegenheit die alten Lokalgötter als „Feldteufel“ wieder eine Rolle gespielt hatten. Diese Motivierung „damit die Kinder Israel ihre Schlachtungen nicht den Seîrîm opfern“ aber wird von BAUDISSIN ganz ignoriert, wenn er diese Bestimmung von Lev 17 lediglich aus der Verlegung der Gesetzgebung in die Wüstenzeit erklären will. Sie scheint doch einen guten praktischen Hintergrund gehabt zu haben. Vergleicht man das Kärtchen STADE's in seiner Geschichte Israels, welches die Besiedlung des heiligen Landes durch die Reduces nach 538 darstellt, so wird man auch Lev 17 als durchführbar für die erste Zeit der Wiederkehr bezeichnen müssen. Dass Lev 26 jedenfalls seinem jetzigen Bestand nach aus dem Exil stammt, giebt übrigens BAUDISSIN selbst zu. Die nahe Verwandtschaft mit

Ezechiel thut das übrige. Dass die Gesetzgebung für das in Palästina wohnende Volk bestimmt ist, erklärt sich gerade aus der Verwandtschaft mit Ezechiel vortrefflich, der auch durchweg die Rückkehr aus dem Exil zur conditio sine qua non seiner Gesetzgebung macht. Die Fiktion B.'s, die Gesetzgebung durchweg für die sinaitische Wüste zu bestimmen, ist erst das allerletzte Stadium des gesetzgeberischen Prozesses dieser Schule.

Königsberg i. Pr. Friedrich Giesebrecht.

Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1902.

Der Hauptinhalt dieses Buches liegt ausserhalb des religiösen Gebietes und kann deswegen hier nur kurz angedeutet werden. SCHURTZ bespricht darin die Organisationsformen vorzüglich des männlichen Geschlechts bei den Naturvölkern, die als Vereinigungen der mannbaren unverheirateten Jugend, als Zusammenschlüsse, die sich um das sogenannte Männerhaus gruppieren, sowie als nach aussen sich abschliessende, mehr oder wenig aristokratisch sich gebärdende Klubs und endlich als Geheimbünde auftreten. Er behandelt das Interessen- nnd Thätigkeitsgebiet dieser Gruppen, das vorzüglich auf dem Gebiet des Kultus, der Wirtschaft und der Politik liegt, und betont endlich den Gegensatz, in dem dieser Organisationstrieb zum Familientrieb steht, und zieht daraus den Schluss, dass die übliche Betrachtungsweise die Bedeutung des letzteren für die Entwicklung von Staat und Gesellschaft erheblich überschätzt.

An dieser Stelle kommen vorzüglich die Abschnitte des Buches in Betracht, die sich mit dem religiösen Leben beschäftigen. Sie bewegen sich nur in Umrissen; ihre vorzüglichste Bedeutung möchten wir darin erblicken, dass sie uns den durchweg engen Zusammenhang zwischen den religiösen und übrigen Erscheinungen der Kultur und Gesellschaft vor Augen stellen. Zunächst erörtert SCHURTZ bei Gelegenheit der Pubertätsfeierlichkeiten die mystischen Vorgänge der Verwandlung, scheinbaren Tötung und Wiedergeburt der Kandidaten (S. 102—109), die speziell für das afrikanische Gebiet bereits FROBENIUS eingehend geschildert hat. Wie weit hier eine

echte Hypnose stattfindet, lässt er unentschieden. Den Hauptgrund der Zeremonien erblickt er in dem für das primitive Denken rätselhaften Charakter der neu erlangten Zeugungskraft. Verwandte Erscheinungen gewahren wir sodann bei den Geheimbünden (S. 354—361): ihre Aufnahmeprüfungen sind den Pubertätszeremonien nicht nur in ihrem mystischen Charakter ähnlich, sondern hängen mit ihnen wahrscheinlich vielfach entwicklungsgeschichtlich zusammen. Ferner spielt der Toten- und Tierkult hier wie schon bei den übrigen Bünden eine grosse Rolle. Interessant ist vor allem, wie schon oben bemerkt, die Bedeutung dieser religiösen Elemente: sie werden von den Geheimbünden mit mehr oder weniger Bewusstsein benutzt, um einerseits neue Mitglieder anzulocken und andererseits die übrige Bevölkerung leichter terrorisieren zu können, sodass die alte rationalistische Fabel von der „Erfindung" der Religion zur Zähmung der Menschen hier in überraschender Weise gleichsam eine Art von Bestätigung findet.

A. Vierkandt.

Alfred Hillebrandt, Altindien und die Kultur des Ostens. Rede, gehalten beim Antritt des Rektorates der Universität Breslau am 15. Oktober 1901. Breslau, Verlag von M. & H. Marcus, 1901. 35 S. 8°.

Gelegenheitsreden von Vertretern solcher Fächer, welche abseits liegen von der Heerstrasse, auf der sich die grosse Mehrzahl unserer Bildungsbeflissenen bewegt, erfordern — sollen sie ihre Wirkung nicht verfehlen — ein besonderes Geschick in Auswahl und Behandlung des Themas. Was speziell den Sanskritisten betrifft, so verfügt er ja über geeigneten Stoff in Hülle und Fülle, aber es ist nicht eben leicht, bei der geringen Menge von Kenntnissen, die er bei einem bunter zusammengesetzten Publikum vorauszusetzen berechtigt ist, einen extensiv zureichenden Ueberblick mit der nötigen Schärfe und Knappheit des Ausdrucks zu erzielen.

Hillebrandt ist dies bei seiner Rektoratsrede ausnehmend gut gelungen. Seine gewandte und glückliche Hand, aus der wir neben gewichtigen Fachstudien schon manchen populär geschriebenen Aufsatz mit Dank und Freude entgegengenommen

haben, hat hier zu einem Thema gegriffen, das überall auf Teilnahme und Aufmerksamkeit rechnen kann, wo sich der Sinn für die Geschichte einer alten Kultur erhalten hat, von der auch wir noch zehren. Mit der Sicherheit des litteraturkundigen Gelehrten entwirft HILLEBRANDT in markanten Strichen die Karte, welche uns die Verbreitung des indischen — in Sonderheit natürlich buddhistischen — Geisteslebens darstellt. Ist doch Altindien in Religionsgeschichte nicht minder wie in Kunst und Wissenschaft eine Schule gewesen für unabsehbar weite Gebiete Asiens, und gerade in neuerer Zeit hat die fortschreitende Forschung die Existenz solcher lernfreudigen Schüler noch über die früher bekannte Einflusssphäre hinaus nachgewiesen. Es ist ebenso begreiflich wie gerechtfertigt, dass HILLEBRANDT ausser Indiens kulturgeschichtlicher Einwirkung auf Hinterindien (wo wir jetzt die „École française d'Extrême-Orient“ so thatkräftig an der Arbeit finden) namentlich die jüngsten Funde in Zentralasien etwas ausführlicher bespricht. In der Wüste des chinesischen Turkestan hat im buchstäblichen Sinne des Wortes die archäologische Wissenschaft der letzten Jahre Bilder hervorgezaubert, welche in ungeahnter Weise frühe Perioden der zentralasiatischen Kulturgeschichte erhellen, über denen zuvor dichte Nebelschichten lagerten. Was HOERNLE, STEIN und KLEMENTZ gefunden und durchforscht haben[1], ist von so eminenter Bedeutung, dass wir mit hochgespannter Erwartung der Fortsetzung dieser Untersuchungen und Ausgrabungen entgegensehen, zumal so erfahrene Gelehrte wie GRÜNWEDEL und HUTH hier eingreifen wollen.

Seit HILLEBRANDT's Rede im Drucke erschienen, ist auch M. A. STEIN's „Preliminary Report on a journey of archaeological and topographical exploration in Chinese Turkestan“ zur Ausgabe gelangt, der zu HILLEBRANDT's Darlegungen in einzelnen Punkten belangreiche Ergänzungen liefert (so zu S. 23 oben über Pimo: Report S. 58f., zu S. 25 betr. des Fundorts des Dutreuil de Rhins-Manuskripts: Report S. 27, zu S. 26 vgl. STEIN's wichtige Aufdeckung von Fälschungen Islam Akhuns S. 64ff.). So viel sich aber auch im einzelnen für die von HILLEBRANDT skizzierten Abschnitte in der Folge

---

[1] Vgl. hierzu namentlich auch die orientierende Uebersicht L. v. SCHROEDER's, Mittheil. d. anthropol. Gesellschaft Wien 1900/1901.

noch ergeben mag und wird, so behält doch seine zusammenfassende Darstellung als klar disponierte und von verständnisvoller Liebe für den behandelten Gegenstand durchwärmte Schrift stets ihren Wert. Möge ihr von Litterar- und Kulturhistorikern diejenige Beachtung geschenkt werden, die das Urteil des Verf. und die von ihm vertretene Sache vollauf verdienen.

München. L. Scherman.

Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. I—III. Paris, Welter, 1899—1902.

Die vorliegende Publikation, ein nicht für den Handel bestimmter Privatdruck (Ausschnitt aus den Κρυπτάδια VI 193 bis 384, VII 97—368, VIII 149—266), hat alles gewahrt, was die Arbeit vor missverständlicher Auffassung behüten kann. Auch der Autor ist nicht genannt, obwohl der Verf., der bewährte Slavist Dr. Fr. S. KRAUSS, andererorts den Schleier der Anonymität gelüftet hat. Es ist ja ein recht unerquicklicher Gegenstand, der hier in voller Breite zur Darstellung gelangt, aber für die Volkskunde gelten bekanntlich nicht die Grenzen des „guten Tons“: unterschiedslos muss sie die Licht- und Schattenseiten des Volkslebens ins Auge fassen, wie ein photographisches Objektiv arbeitend, wenn anders ihr Urteil gerecht ausfallen und jemals ein abschliessendes sein soll. Von diesem unbefangenen Standpunkte aus kann man Dr. KRAUSS nur dankbar sein, dass er die Erotica seiner riesigen, vor etwa zwanzig Jahren im slavischen Süden aufgenommenen Sammlung, wenn er sie auch von seinen zahlreichen früheren Veröffentlichungen aus naheliegenden Gründen ausschloss, nicht für immer im Schreibtisch verschlossen hielt, sondern der Wissenschaft Einblick in dieses Geheimfach gewährt hat. Denn es ist ausser Zweifel, dass auch derartiges Material für die Rechts- und Sittengeschichte ganz erheblichen Wert besitzt, und da KRAUSS den Uebersetzungen die Originaltexte voranschickt, wird sicher für den Slavisten auch die philologisch-lexikalische Seite lohnende Ergebnisse liefern. Diese Annahme erscheint um so näher liegend, als nach KRAUSS' einleitender Bemerkung „die südslavischen Wörterbücher, sogar das ‚akademische‘, es möglichst vermeiden, ‚unanständige‘ Wörter aufzunehmen“.

Dass Dr. KRAUSS gelegentlich auch folkloristische und sprachliche Erklärungen einflicht, wird niemand überraschen, der des Verf. ethnologisches Wissen aus seinen übrigen Publikationen kennen gelernt hat. Es sei hier beispielshalber auf I 376 ff. hingewiesen, wo die Namensformen Kroaten und Chrowoten erläutert werden; Interessenten der Musikgeschichte seien auf die Notenbeigaben im I. und III. Teile aufmerksam gemacht. Bei jedem Lied finden wir einen genauen Herkunftsvermerk; gleich der im übrigen hervortretenden Sorgfalt der Disposition verrät diese Akribie die philologische Schulung des Verf., dessen emsige Thätigkeit auf dem Gebiete südslavischer Volkskunde hoffentlich noch viele schöne Früchte zeitigen wird. S.

Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 1. Reihe: 1893 bis 1897, 2. Reihe: 1898—1901, 3. Reihe Bd. 1: 1902. (Leipzig, E. Pfeiffer.)

Es ist mit grosser Freude zu begrüssen, dass H. WINCKLER noch ausschliesslicher wie HOMMEL die reichen Früchte seiner, das ganze Gebiet des vorderasiatischen Altertums umspannenden gelehrten Arbeit der Wissenschaft in einem Sammelwerk bietet und sie nicht in die unübersehbare Menge der Fachzeitschriften zerstreut. Ich weise bei WINCKLER wie bei HOMMEL auch hin auf die ersten Hefte dieser gesammelten Arbeiten, weil sie in den späteren immer wieder Ergänzungen und neue Beleuchtung erfahren und zur richtigen Beurteilung des Ganzen notwendig sind.

WINCKLER steht immer ein Ziel bei aller wissenschaftlichen Arbeit im Kleinen wie im Grossen vor Augen, die Erkenntnis des innersten Wesens der altorientalischen Kultur als einer systemgewordenen Weltanschauung, die alle Lebensäusserungen der menschlichen Gesellschaft wie des Individuums bis ins kleinste durchdringt. Das giebt all seinen Arbeiten den grossen Zug systematischer Betrachtungsweise. Die Gefahr des Subjektivismus ist bei einem nach diesen Gesichtspunkten arbeitenden Gelehrten vorhanden, aber wir brauchen sie nicht zu fürchten, solange der Betreffende so ehrlich und unbekümmert um den Erfolg seinen Weg geht und so unvergleichlich tüchtig aus-

gerüstet ist mit umfassender Kenntnis aller historischen Zeugnisse. Unter diesen Voraussetzungen wird auch eine Theorie, die nie mehr werden kann als eine subjektive Meinung, die Wissenschaft anregen und fördern, jedenfalls in unendlich höherem Masse als eine weit hinter dem Streit des Tages nachhinkende Registriermaschine, die von einem Problem nichts wissen will und nur anerkennt, was durch Stimmenmehrheit von den „Autoritäten“ als sicherer Besitz der Wissenschaft legitimiert worden ist.

WINCKLER's „Forschungen“ bieten für jede Seite wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Orient eine reiche Fundgrube, besonders das Alte Testament hat W. immer wieder in den Bereich seiner Untersuchung gezogen. So behandelt gleich das 1. Heft „das syrische Land Jaudi und den angeblichen Azarja von Juda“, das nordarabische Land Muṣri in den Inschriften und der Bibel, „die Quellenzusammensetzung der Gideonerzählungen“ und viele Einzelfragen. Der Aufsatz über das Land Muṣri (S. 24—41) war die erste und grundlegende Erörterung über die dann auch von HOMMEL aufgegriffene und weiter verfolgte Theorie, wonach Miṣraim = Aegypten zu trennen ist von Miṣraim = Muṣrân (in Nordarabien), Kuš an den Grenzen von Oberägypten von Kuš in Centralarabien, Aššur = Assyrien von 'A'ašûr in Nordarabien. Besonders möchte ich dann noch auf den im gleichen Heft stehenden Aufsatz „Die politische Entwicklung Altmesopotamiens“ hinweisen, der ein klares, von hoher Warte aus gesehenes Bild zeichnet. Wertvoll ist er vor allem durch die Schilderung der theokratischen Grundlage und Urform des babylonischen Staatswesens, welche auch der Profangeschichte des Altertums immer religionsgeschichtliches Interesse verleiht.

Aus dem 2. Heft möchte ich besonders den Aufsatz über Eisen und Bronze bei den Babyloniern und Assyrern hervorheben (S. 159—169), während im 3. Heft die Ausführungen über den babylonischen Königstitel auch speziell religionsgeschichtliches Interesse bieten (S. 201—243). An jeden Titel, welchen ein Herrscher führte oder neu annahm, war der thatsächliche Besitz des in dem Titel bezeichneten Reiches geknüpft. Der Besitz des Reiches war aber verliehen und bestätigt durch den eigentlichen Beherrscher desselben, seinen Hauptgott; denn der König ist immer nur der irdische Stellvertreter und Bevoll-

mächtigte seines Gottes. So geht die Reichsbildung Hand in Hand mit der Entwicklung und Ausgestaltung des Pantheons.

Aus Forschungen II. Reihe kommen hier zunächst in Betracht die Ausführungen über die Polyandrie bei den Minäern (S. 81—83), welche Winckler an der Inschrift Halevy 504 erweist. Diese dem ersten Viertel des 1. vorchristl. Jahrtausends angehörige Inschrift illustriert die Stelle Strabo 713: „Auch haben alle eine Frau, zu der den Zutritt hat, wer zuerst kommt und einen Stab, den alle tragen, vor die Thüre legt. Bei Nacht ist sie beim Aeltesten. Daher sind alle Brüder aller. Auch mit ihren Müttern haben sie Verkehr."

Von grosser Wichtigkeit für die babylonische Zeitrechnung und den damit eng verknüpften Kultus und weiterhin auch für die Erklärung mancher von Babylonien her beeinflussten Einrichtung des Abendlandes ist Winckler's Nachweis von der Existenz einer Fünferwoche, des sog. chamuštu in Babylonien (S. 91—102).

Der Aufsatz „Die Reiche von Cilicien und Phrygien im Lichte der altorientalischen Inschriften" bietet den für jeden auch nur oberflächlichen Kenner des klassischen Altertums hochinteressanten Nachweis, dass der „sagenhafte" König Midas von Phrygien als Mitâ von Muski bei Sargon etwa von 717—707 inschriftlich bezeugt ist.

Die Untersuchungen über die altarabische Zeitrechnung (S. 324—353), und vor allem der Aufsatz „Himmel, Kalender und Mythus" (S. 354—395) führen Winckler zu den in letzter Zeit mit Vorliebe von ihm behandelten Problemen von der Auffassung des Himmels- und Weltenbildes der Babylonier als einer Grundlage aller Mythologie aller Völker. In dieser Richtung bewegen sich auch die Untersuchungen über das Buch Esther (III. Reihe S. 1—64) und Astronomisch-Mythologisches (S. 179 bis 184). Da ich von der durch E. Stucken's Astralmythen inaugurierten und von Winckler hier und anderwärts, namentlich in seiner Geschichte Israels II, aufgenommenen und wesentlich vertieften und systematisch durchgeführten Betrachtungsweise mythologischer Stoffe in einem besonderen Bericht sprechen werde, begnüge ich mich hier mit diesem kurzen Hinweis auf die wichtigen, grundlegenden Untersuchungen und deute nur an, dass die in ihnen gewonnenen Resultate nicht nur das Wesen orientalischer Denkweise und ihrer Formen, sondern auch zahl-

reiche, bei uns noch herrschende, aber in ihrem Ursprung völlig dunklen Bräuche und Formeln in ganz neues Licht rücken.

Ich habe mich bei der Besprechung des überreichen Inhaltes der WINCKLER'schen „Forschungen" auf ganz vereinzelte Bemerkungen und Hinweise beschränken müssen. Sie bieten ausser den beigezogenen Aufsätzen eine Unmasse Einzeluntersuchungen zu biblischen Stellen, meist zu cruces interpretum, die in den Kommentaren in weitem Bogen umgangen wurden oder trotz allen Scharfsinns sich nicht befriedigend deuten lassen wollten. Auch die alte Geschichte Griechenlands und Roms, Kleinasiens, Arabiens und vornehmlich des Zweistromlandes werden immer wieder gestreift oder eingehend behandelt. Zahlreiche unedierte Keilinschriften werden zum erstenmale mitgeteilt. Zur Erklärung vieler bekannter, auch südarabischer und nordsemitischer Texte werden wertvolle Beiträge geboten.

Ein kritisches Eingehen auf Einzelheiten verbot sich bei diesem Referat von selbst. Mir liegt nur daran, auf diese Sammlung mit aller Wärme jeden hinzuweisen, der in der Erforschung der alten Kultur Vorderasiens eine der wesentlichsten und erfolgreichsten Aufgaben derjenigen Wissenschaft erkennt, oder auch noch nicht erkennt, welche die Genesis unserer geistigen Vorstellungswelt aufzuklären strebt. Er wird in den „Forschungen" WINCKLER's eine Fülle der interessantesten Thatsachen und der fruchtbarsten Anregungen finden. O. Weber.

I. Abhandlungen.

Die Sintflutsage.

Versuch einer neuen Erklärung

von

Dr. **Ernst Böklen**, Stadtpfarrer in Grossbottwar
(Württemberg).

(Schluss.)

Das Ende der Flut wird nach Gen 8 1 (P) (vgl. Sibyll I 237ff.) durch einen Wind bewirkt, den Jahve wehen lässt und der die Wasser sinken macht. Auch nach sonstiger, durchgängiger Anschauung des A. T. sendet Jahve die Winde: Ex 15 10; Num 11 31; Jes 11 15; Jer 49 36 51 1; Jon 1 4; er lässt ihn aus seinen Vorratskammern kommen Jer 10 13 (51 16); ψ 135 7; ja er schafft den Wind Am 4 13 und fährt selbst auf den Fittichen des Windes ψ 18 11 (II Sam 22 11) 104 3; Apoc Mos 38. Insbesondere schickt er den glühenden Ostwind: Ex 10 13 14 21; Jer 18 17; Hos 13 15; Jon 4 8; ψ 78 26. Ist nun Jahve, wie wir annehmen, von Haus aus Sonnengott, so erhebt sich die Frage, wie kann er als solcher die Winde senden und sogar schaffen, auf ihnen schweben, fahren etc.? Es genügt nicht, hier im allgemeinen auf die Allmacht Jahves, seine Herrscherstellung gegenüber der Natur überhaupt, deren

Schöpfer er ist, hinzuweisen, sondern es muss möglich sein, wie jede seiner Funktionen, so auch seine Beziehung zum Winde in einleuchtender Weise aus der ursprünglichen Bedeutung des Gottes abzuleiten. Nun findet sich thatsächlich in den Naturschilderungen der späteren apokalyptischen Litteratur des Judentums die Anschauung ausgesprochen, dass der Wind seinen Ursprung in der oberen Himmelswelt hat, dass die Wagen der Sonne und des Mondes und die Sterne von ihm getrieben und die Winde durch Oeffnungen (Thore) aus dem Himmel über die Erde gelassen werden: vgl. Hen 17_{2} 18_{1}ff. 34_{2}f. 36_{1} 72_{5} 73_{2} 75_{5} 76. Angesichts solcher Stellen wird es durchaus verständlich, wenn das A. T. die Winde unmittelbar von dem Sonnengott Jahve ausgehen lässt. Wie man sich das des Genaueren vorstellig machte, dürfen wir vielleicht aus Diogen. Laert. II 3 entnehmen, wo es als Ansicht des Anaxagoras berichtet wird, dass die Winde dadurch entstünden, dass die Luft von der Sonne gelockert wird (ἀνέμους γίγνεσθαι λεπτυνομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τοῦ ἡλίου). Aehnliche Anschauungen hatten nach Plutarch, De plac. phil. III 7 Anaximander und Metrodoros. Nach Polichoros sind die Tritopatoren, d. h. die Winde, aus der Ehe des Helios und der Selene hervorgegangen und waren überhaupt die zuerst erzeugten Wesen; s. Roscher, Ausf. Lex. Artikel Mondgöttin S. 3160. In der amerikanischen Sage vom „Sommermacher" kommen die warmen Winde aus einer in den Himmel gemachten Oeffnung (Tylor, Anfänge der Kultur I 351f.). Noch Genaueres erfahren wir über diese Dinge aus einer Erzählung der Ottawaeer (an den nordamerikanischen Seen) vom Josco. Dieser wandert mit seinen Freunden Jahre lang nach Osten, um die Sonne zu erreichen. Wie sie nun an den Rand der Welt kommen, dahin, wo der Himmel herabkommt, zwängte sein Druck solche Windstösse durch die Oeffnung, dass die Wanderer sich kaum auf den Füssen erhalten konnten und die Sonne (sie wird wohl selber die Oeffnung des Himmels

sein, oder durch sie hindurchscheinen) ging nur in geringer Entfernung über ihren Köpfen hin (TYLOR I 342 f.). — Auch in den ausserbiblischen Flutsagen spielt der Wind eine Rolle. Im keilinschriftlichen Bericht wird die Flut durch einen Sturm herbeigeführt. In der Sage der Eskimo (ANDREE S. 68 f.) treibt ein grosser Wind die Wogen über die Erde, bis schliesslich ein Mensch, welcher der Sohn der Eule heisst, ruft: „Wind, höre auf zu blasen, es ist genug.“ Da dieser „Sohn der Eule“ zuerst seinen Bogen und dann noch seine Ohrringe ins Wasser wirft (näheres über die Bedeutung dieses Zugs s. unten), so scheint er eher Mond- als Sonnengott zu sein. Aber so gut wie durch die Oeffnung der Sonne können ja die Winde auch durch die des Mondes vom Himmel auf die Erde gelangen.

Das Ende der Flut bedeutet zugleich auch das Ende der Finsternis, die mit dem Beginn der Flut eingetreten war und das Wiedererscheinen des Lichts. Auch hier wieder besteht ein vollkommener Parallelismus zwischen dem Schicksal des Mondes und dem der Welt: in dem Augenblick, da der Mond sich in neuem Lichte zeigt, wird es für die ganze Welt wieder Licht. So lesen wir Hen 89 8: „Jenes Fahrzeug aber setzte sich auf der Erde fest, die Finsternis wich zurück und Licht erschien.“ Sibyll I 217 f. hatte es geheissen:

σὺν δ᾽ ἔβαλεν νεφέλας, κρύψεν δὲ πυραυγέα δίσκον
σὺν δ᾽ ἄστροις μήνην καὶ οὐράνιον στεφάνωμα — —,

ib. 239 ff. wird berichtet:

— τότε δείελον [1] οἷά τε χλωρόν
αἱματόεντα πόλον μέγαν τε πυραυγέα δίσκον
δεῖξεν (Subjekt ist ἀήρ) κεκμηκότα·

Sonne, Mond und Sterne also, die über die Flut verdunkelt

---

[1] Nach dieser Lesart — es giebt auch eine andere: δειελών — hätte also die Flut am Abend aufgehört, was ganz zu unserer Auffassung der Sage passt: die Sichel des neuen Mondes wird zuerst am westlichen Horizonte, kurz vor Sonnenuntergang, sichtbar.

waren, erscheinen an ihrem Ende wieder[1], die Sonne „ermüdet, abgearbeitet", wie auch die Taube, die höchst wahrscheinlich der Mond ist (s. unten), nach v. 244 „müde" wieder zurückkehrt. Eigentlich sollte man ja dieses Ermüdetsein bloss vom Monde erwarten, aber es erscheinen die „labores lunae" zugleich als solche der Sonne nach der der ganzen Konzeption zu Grunde liegenden Anschauung, dass die Geschicke des Sintfluthelden = des Mondes zugleich die der gesamten Welt sind. Im Gilgamiš-Epos hatte es Z. 98 f. geheissen: „Da stieg herauf ‚vom Fundament des Himmels' eine schwarze Wolke" und (nachdem dazwischen hinein, Z. 104 f., die Bemerkung gekommen war: „Die Annunaki erhoben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen") Z. 106 f.: „Adads Ungestüm kommt zum Himmel hin, verwandelt [all]es Helle in Fi[nsterni]s." Dementsprechend wird es am Ende der Flut wieder helle: „Sowie das Tageslicht herangekommen war, betete ich[2], öffnete ein Luftloch" (vgl. Gen 8 6 [J]) „und das Tageslicht fiel auf die ‚Mauer meiner Nase'" (nach JENSEN = „Wangen"). Auch nach der bei ANDREE (S. 115 f.) angeführten peruanischen Version sind während der Erdüberschwemmung Sonne und Sterne (der Mond ist nicht genannt, weil er ohne Zweifel mit dem schwimmenden Berg identisch ist, auf den sich der peruanische Noah, ein Schäfer, mit den Seinen rettet) fünf Tage lang[3] verfinstert. Dass es auch in Hawaii eine Form unserer Sage giebt, nach welcher die Erde bei der Flut 40 Tage lang verdunkelt gewesen sei, haben wir schon oben zu erwähnen gehabt (S. 56). Eine sehr

[1] Ausdrücklich erwähnt ist ja nur das Wiedererscheinen der Sonne, das der Sterne ist aber gewiss aus v. 217 f. zu ergänzen und das des Mondes ist mit der Errettung Noahs, speziell mit der Oeffnung des Deckels v. 233 unmittelbar gegeben.

[2] Bis hierher ist die Stelle bei JENSEN in Kursiv gedruckt. Bemerkung im Commentar S. 498: „Meine Uebersetzung ist äusserst prekär."

[3] Zu den fünf Tagen s. oben S. 18 Anm. 2.

interessante Ueberlieferung liegt uns nun aber vor in der Sage der Binnas im Innern der malayischen Halbinsel (s. ANDREE S. 29f.). Dort ist es ein Paar, das in einer vollkommen geschlossenen, „aus Pulaiholz gezimmerten Prahu“ gerettet wird. Nachdem die Katastrophe vorüber ist, verlassen sie ihr Fahrzeug und besehen sich unsere Welt. „Anfangs aber“, heisst es dann unmittelbar weiter, „war alles dunkel; denn die Sonne war noch nicht gemacht und es war weder Abend noch Morgen. Als es licht wurde, sahen sie sieben Sindudobäume“ u. s. w. In diesem Bericht schimmert noch ganz deutlich die ursprüngliche kosmogonische Bedeutung der Flutsage hindurch. Thatsächlich ist die ganze Sage ja nur unter dieser Voraussetzung, dass wir es eigentlich mit einer Theorie der Weltschöpfung zu thun haben, recht verständlich. Wenn nämlich der einzige Gerettete der Mond ist — und diese Annahme dürfte doch durch das Bisherige erwiesen sein —, so entsteht notwendig die Frage: wo bleiben aber Sonne und Sterne? Dieselben sind ja einst auch als Kähne gedacht worden, so war denn für sie die Möglichkeit, gerettet zu werden, genau dieselbe wie für den Mond. Und doch sind sie — nach der eigentlichen Meinung der Sage — offenbar nicht gerettet worden, denn unter den wenigen Verwandten etc., die der Held der Flut mit in sein Fahrzeug nimmt, können wir doch nur etwa Phasen des Mondes, aber niemals die Sonne und die zahllosen Sterne verstehen! Zudem haben wir ja auch solche Ueberlieferungen, in denen es ausdrücklich betont wird, dass nur ein Einziger dem Verderben entrann, vgl. besonders das μονήρης bei Lykophron. Die Antwort auf unsere Frage kann nur lauten: Die Flutsage ist eben von Haus aus eine Schöpfungssage, die uns erzählen will, wie durch den ursprünglich allein vorhanden gewesenen Mond die Welt, einschliesslich Sonne und Sterne, geschaffen wurde. Eine Spur dieses Sachverhalts ist es, wenn im äthiopischen Henoch, den Sibyllinen, im keilinschriftlichen Bericht und den Sagen verschiedener Natur-

völker die Flutkatastrophe von einer vollständigen Verdunklung sämtlicher Himmelskörper begleitet ist — es ist dies eben die Finsternis, die „im Anfang“ auf dem Ozean lag (Gen 1 2). Dass der Mond in uralter Zeit eine so hervorragende Rolle spielen und vielfach für das älteste aller Wesen und für den eigentlichen Demiurgen, auch für den Schöpfer der Sonne gelten konnte, will uns heute nicht mehr so recht einleuchten, lässt sich aber doch unschwer begreiflich machen. Das Gestirn, das sich immer selber neu baut, „sich selbst schafft“, wie es vom babylonischen Mondgott Sin in einem Hymnus von Ur heisst (CH. DE LA SAUSSAYE[2] I 178f.[1]), und daher als grosser Baumeister verehrt wurde, konnte gar wohl auch als der Baumeister des Weltgebäudes angesehen werden. Seine Superiorität aber gegenüber der Sonne erklärt sich insbesondere wohl noch daraus, dass es bei Tag und Nacht sichtbar ist, die Sonne dagegen nur bei Tag. So heisst denn thatsächlich der Mond das älteste und ehrwürdigste der Gestirne Aesch. Sept. c. Th. 371f.:

Λαμπρὰ δὲ πανσέληνος ἐν μέσῳ σάκει
πρέσβιστον ἄστρων, νυκτὸς ὀφθαλμός, πρέπει.

Auch giebt es Fälle (vgl. hierzu und zum folgenden TYLOR a. a. O. II 299ff.), „in denen der Mond als grosse Gottheit von Stämmen anerkannt wird, welche die Sonne weniger oder überhaupt nicht hochschätzen. So scheinen die Wilden von Brasilien besonders den Mond zu verehren und hochzuachten, nach dem sie ihre Zeit und ihre Feste einteilen und dem sie gute und böse Vorbedeutungen entnehmen. — — Die Botokuden sollen Taru, dem Monde, den höchsten Platz unter den Himmelskörpern zuerteilen, indem sie glauben, dass er Donner und Blitz veranlasst, das Missraten der Gewächse und Früchte

---

[1] CH. DE LA SAUSSAYE findet es auffällig, dass Sin in der Weltschöpfung und Sintflut ganz zurücktritt. Dieser Umstand erklärt sich, was die Sintflut betrifft, m. E. zum Teil wenigstens daraus, dass UTnapištim selber Mondheros ist.

bewirkt. — — Ein alter Bericht über die Cariben erzählt von ihnen, dass sie den Mond höher schätzen als die Sonne und bei Neumond aus ihren Häusern kommen und rufen: „Seht den Mond." — — Die Huronen betrachteten Aataentsic, den Mond, als Schöpferin der Erde und des Menschen und als Grossmutter von Jouskeha, der Sonne, mit der sie gemeinsam die Welt regiert. — — In Afrika spielt die Mondverehrung in einem ungeheuren Gebiete eine hervorragende Rolle, während die Sonnenverehrung ganz unbekannt, oder doch sehr unbedeutend ist[1]." Eine Beteiligung des Mondes an der Weltschöpfung liegt ferner gewiss in den Versen angedeutet, die sich in dem Eingang der Metamorphosen Ovids (I 10f.) finden:

nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan[2]
nec nova crescendo reparabat cornua Phoebe (= Diana = Luna)[3].

Besonders wichtig sind aber solche Zeugnisse, in denen vom Mond speziell die Entstehung der Sonne und der Sterne abhängig gemacht wird. Der vorhin erwähnten Anschauung der Huronen seien hier hauptsächlich noch folgende Stellen aus dem Ṛigveda angefügt: 9, 107 7 „Du (sc. Soma als Mond) liessest am Himmel die Sonne aufsteigen" (HILLEBRANDT a. a. O. I 403); 9, 66 17 „Der Mond ist stärker als die Starken, heldenhafter als die Helden, — — er schafft das Licht, lässt die Sonne leuchten und die Sterne" (HILLEBRANDT I 341)[4]. So ist es auch bezeichnend, dass in der assyrisch-babylonischen Mythologie Šamaš, der Sonnengott, als

[1] Vgl. auch RÉVILLE, Les religions des peuples non-civilisés 1883 I 175, 341, 366; II 226.

[2] Gewöhnlich auf Helios, als Sohn des Titanen Hyperion, gedeutet.

[3] Man beachte den Zusammenhang, in welchen hier die Entstehung der Welt mit der Erneuerung des Mondes im Neumond offenbar gesetzt wird.

[4] Vgl. auch die Bemerkung HILLEBRANDT's (I 313), „in viel höherem Grade als die Sonne ist für den Veda der Mond Schöpfer und Regierer der Welt".

Sohn des Sin gilt und demgemäss in der Rangordnung unter ihm steht (CH. DE LA SAUSSAYE[2] I 179)[1].

Der Name des Landungsortes ist in den verschiedenen Flutsagen verschieden angegeben: nach Gen 8 4 (P) landete die Arche auf einem der Berge des Ararat (על הרי אררט), nach Jubil 5 28 auf dem „Gipfel des Lubar, eines von den Bergen des Ararat", nach phrygischer, besonders durch die erhaltenen Münzen bezeugter Tradition bei der Stadt Apamea, die zum Unterschied von anderen, gleichnamigen Städten Bithyniens und Syriens den Beinamen Κιβωτός führte, nach Sûre 11 46 auf dem Ǵudij, nach den Keilinschriften auf dem Niṣir („der Berg N. fasste das Schiff und liess [es] nicht schwanken" Z. 141 f.); Manu soll nach dem Gebot des Fisches, wenn die Wasser allmählich fallen, auch allmählich herabsteigen (NB.! ein Ausdruck, der zwar sehr gut auf ein Gestirn, aber schlecht auf einen Menschen in der angenommenen Situation passt), und steigt auch allmählich herab auf einen nördlichen Berg, der jetzt Manor avarsarpanam = des Manu Herabsteigen heisst (Çatapatha Brāhm. I 8 1 ff.). Nach Mahābh. III 187 2 ff. legen die Seher, gleichfalls auf das Geheiss des Fisches, auf dem höchsten Gipfel des Himalaya Anker, welcher Gipfel heute noch der Schiffankerplatz (Naubandhanam) heisst. Deukalion landet nach Apollod. I 7 2 auf dem Parnass, nach dem Logogryphen Hellanikos am Othrysgebirge in Thessalien u. s. w. u. s. w. Wir verzichten auf den Versuch, aus diesen Namen irgendwelche Aufschlüsse über den Charakter unserer Sage im allgemeinen und das Wo? aller dieser Berge im besonderen gewinnen zu wollen und halten uns zu diesem Zweck lieber an den auffallenden Umstand, dass der

---

[1] Auch das merkwürdige Schwanken in der Geschlechtsbezeichnung für Sonne und Mond, das sich bei den Völkern findet, weist darauf hin, dass nicht immer die Sonne, sondern häufig genug auch der Mond als das mächtigere und vornehmere Wesen gegolten hat. Vgl. hierüber SIECKE, Märchen S. 14 und 36, Indogerman. Urreligion S. 11 f.

Landungsberg nach manchen Flutsagen schwimmt. So rettet sich nach der mehrerwähnten peruanischen Sage der Schäfer mit den Seinen, seiner Herde und vielen anderen Tieren auf den Berg Ancasmarca, der dann, nach Einbruch der Flut, gleich einem Schiff auf den Wogen schwimmt (ANDREE S. 115f.). Nach den Araukanern (ANDREE S. 117f.) retten sich nur wenige Menschen aus der Wasserflut auf einen hohen, dreispitzigen Berg, der bei ihnen Thegtheg = der Lärmende oder Blitzende heisst. Derselbe schwimmt auf dem Wasser. Sie halten für möglich, dass sich das Meer bis zur Sonne erheben könnte (s. oben S. 48). Die Geretteten der mexikanischen Sage steigen beim Berg Colhuacan aus. Derselbe wird auf alten Gemälden als schwimmend dargestellt. Ein Baum ragt an seiner Spitze heraus (CLAVIGERO, Gesch. v. Mexiko I 625). Ja selbst der rettende Fisch im Mahābhārata sieht aus „wie ein ragender Berg". Endlich ist Sibyll I 193 zwar nicht vom Rettungsberg, aber von den Bergen überhaupt gesagt, dass sie geschwommen seien. — Was waren das für Berge? Gewiss keine Berge im gewöhnlichen Sinn, sondern mythische Berge, und da können wir an nichts anderes denken, als an die Himmelskörper. Dieselben wurden in alter Zeit als Edelsteine, feurige Steine, Felsen oder Berge[1] angesehen. Dem Anaxagoras wird diese Ansicht in der Apologie p. 26 D beigelegt: ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι τὴν δὲ σελήνην γῆν; ähnlich in Hippolyti Philosophumena 8 6 (DIELS, Doxogr. Gr. p. 562): ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς τοῦ αἰθέρος περιφορᾶς. Pythagoras hielt den Mond für ein πετρῶδες σῶμα (DIELS p. 357). „Die Maori schrieben der Sonne, von der nicht nur die Erde, sondern der erste Mensch stammte, einen Felsenkörper zu, der

[1] Wenn man die Himmelskörper als Berge auffasste, so hat man sich wohl die Grundfläche der Berge als uns zugekehrt gedacht; vgl. die Ansicht des Kleanthes, der die Gestirne für kegelförmig erklärte (DIELS p. 344).

von einem lockeren Aufwurf des Glanzes umkleidet war" (SCHIRREN, Wandersagen der Neuseeländer S. 148). Henoch sieht auf seiner Reise durchs Universum sieben Sterne wie grosse brennende Berge (Aeth. Hen 18 13 und 21 3; vgl. auch die sieben Berge aus Edelsteinen 18 6)[1]. Die Bewegung der so aufgefassten Himmelskörper konnte als ein Wandeln oder — wenn die Vorstellung vom Himmelsmeer im Vordergrund stand — als ein Schwimmen angesehen werden. Dass die Idee von schwimmenden Bergen für die Menschheit auf ihrer Kindheitsstufe nicht das Unvollziehbare hatte, wie für uns, sehen wir z. B. aus dem von SCHIRREN a. a. O. S. 150 Anm. 2 angeführten tahitischen Lied, welches Taaroa bei der Schöpfung singt und in dem er den roten und weissen Sand auffordert, sich zu zwei Schiffen = Sonne und Mond, zu formen. An Sonne und Mond werden wir denn auch bei den Landungsbergen vorzüglich zu denken haben. An die erstere mehr in den Berichten, in denen das Schiff am Ende der Flut auf einem Berge landet: der Mond steht bei seinem Wiedererscheinen ganz nahe bei

---

[1] Zur verwandten Vorstellung der Himmelskörper als glänzender Edelsteine, zugleich als Ergänzung zu dem oben S. 33 Erwähnten, füge ich hier noch einige Citate bei aus KUHN, Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung. Abhandl. der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1873. Philol. u. histor. Abhandlungen S. 123 ff. — S. 145: „— — Die Vorstellung der Sonne als eines funkelnden Edelsteins findet sich sowohl in der angelsächsischen Poesie in der Bezeichnung heofones gim, vuldres gim und im plur. gimmas für Sonne und Mond, als auch in der altnordischen Poesie in der Bezeichnung himins gimmstein (GRIMM, Myth. S. 665)." S. 45: „Bei den Indern ist der Edelstein Kaustubha, den Vishnu als Brustgeschmeide trägt, ebenfalls aus dieser Vorstellung hervorgegangen; er gehört bekanntlich zu den Wunderdingen, die aus der Umquirlung des Oceans entstehen. Die ältere Grundlage dieser Vorstellung ist der in den vedischen Schriften genannte bunte Stein açmā pṛçniḥ, von dem es Ṛv. 5, 47 4 heisst: „Der in die Mitte des Himmels gestellte bunte Stein schreitet daher und schützt des Luftkreises Grenzen." Sowohl Sājana zum Rigv. wie Mahīdhara zum weissen Yaǵ. Veda erklären hier den in des Himmels Mitte gesetzten bunten Stein für die Sonne."

der Sonne im Westen und wird sich bald mit ihr ganz vereinigen. Der Mond dagegen wird da mit dem Berg gemeint sein, wo die Menschen im Anfang der Flut sich auf ihn flüchten und er ihnen dieselben Dienste thut, wie in anderen Versionen der Sage die Arche. Ausdrücklich ist der Mond als Rettungsort angegeben in der Sage der Tahitier, in der sich die Gefährdeten auf die Insel Toamarama = Baum des Mondes[1] flüchten (Waitz-Gerland VI 271). Angedeutet ist wohl der Mond in der griechischen Sage von Tennes und Hemithea, die in ihrer Truhe auf der Insel Λευκόφρυς = „weisse Augenbraue" landen (s. Usener S. 95). Vgl. Siecke, Myth. Br. S. 237, wo die in Gold glänzende, allgoldene (allgullin), brauenweisse (brunhvit) Frau des Riesen Hymir (= Freya oder Thors Tochter Thrûd) als Mondgöttin festgestellt wird. In der deukalionischen Sage ist besonders bemerkenswert die Erwähnung von Lykoreia = Lichtwarte als Landungsort (Usener S. 76) und von Kynos — bei Hellanikos und Apollodor als der Platz bezeichnet, wo das erste Menschenpaar sich niederliess — ein Name, der nach Usener (S. 78) ebenso wie

---

[1] Diese Sage legt es uns sehr nahe, auch bei den Palmbäumen, auf die nach anderen Erzählungen die Menschen sich flüchten (bei den Tupis in Südamerika — Andree S. 123 — und den Acawoio in Britisch Guiana — Andree S. 118ff.), an den Mond zu denken. Ich halte es überhaupt nicht für unmöglich, dass eine nähere Untersuchung aller der Vorstellungen und Sagen über heilige Bäume das Ergebnis haben könnte, dass diese Bäume alle eigentlich den Mond (vielleicht daneben auch die Sonne) bedeuten. Was aber speziell die Palme betrifft, so verweise ich ausser dem oben S. 51 über die Palme des Vogels Phönix Bemerkten auf Sûre 36,39, wo die abnehmende Mondsichel mit einem alten, dürren Palmzweig verglichen wird, und auf folgenden, auf Samoa überlieferten Mythus über die Mondgöttin Sina (= der hawaiischen und tahitischen Hina): „Eines Abends während einer Hungersnot arbeitete Sina mit ihrem Kinde im Freien, als der Mond einer Brotfrucht ähnlich aufging. Zornig sprach sie: warum kommst du nicht herab, dass mein Kind von dir isst? Da stieg der Mond erzürnt hernieder und nahm sie samt ihrem Kinde und ihrem Arbeitszeug in sich hinauf, wo man sie noch erkennen kann" (s. Waitz-Gerland VI 264).

Κύνθος mit candere, candidus zusammenhängt und wie Lykoreia auf die Verehrung des Lichtes hinweist. Auch der Name der Insel Delos, auf der die von Apollo geschwängerte und von ihrem Vater Staphylos in einer Truhe (λάρναξ) ins Meer geworfene Rhoio landet, ist nach USENER durch die Verstellung des Lichtaufgangs bedingt. Wenn nun alle diese Landungsorte jetzt zum Teil geographisch wohl zu bestimmende Punkte, Berge oder Inseln, sind, so kann dieser Umstand die Annahme nicht hindern, dass sie ursprünglich Himmelskörper waren: wie die Erinnerung an ihren ursprünglichen Charakter erlosch, hat man sie auf die Erde verlegt, gerade so, wie die ursprünglich in den Mythen auftretenden Götter mit der Zeit zu Menschen geworden sind. Auch der biblische Ararat wird also von Haus aus ein mythischer, schwimmender Berg, ein Himmelskörper gewesen sein. Da wir die Arche der Genesis für den Mond halten müssen, so liegt es wohl am nächsten, beim Ararat an die Sonne zu denken und so in der Sage von der Landung der Arche eben auch eine mythische Formel für die beim Neumond stattfindende Konjunktion von Sonne und Mond zu erblicken. Eine Spur dieses ursprünglichen Sachverhalts haben wir vielleicht in dem Umstand zu sehen, dass nach Gen 8 4 f. (P) das Wasser, nachdem die Arche am Ararat gelandet ist, unverhältnismässig lange braucht, um so tief zu fallen, bis die Gipfel der übrigen Berge sichtbar werden. Nach V. 4 sass die Arche auf am 17. Tag des 7. Monats; erst am 1. Tag des 10. Monats aber wurden nach V. 5 die Spitzen der übrigen Berge sichtbar; demnach waren inzwischen zwei Monate und elf Tage verstrichen (bis zum völligen Versiegen des Wassers nach 8 13 braucht es dann noch einmal drei Monate). Dieser Umstand, der den Forschern schon mehrfach aufgefallen ist, erklärt sich wohl am besten daraus, dass der Ararat (auch die übrigen Berge?) kein irdischer Berg, sondern die Sonne ist, die ja thatsächlich nach manchen Versionen von der Flut erreicht worden ist.

Die Ablassung der Vögel. Nach Gen 8 7—12 (J) sendet Noah nach der Landung in Zwischenräumen von je sieben Tagen Vögel aus, einmal den Raben, dreimal die Taube; ebenso Ut-napištim nach Z. 147—155 eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben: die Taube am siebenten Tag, die anderen Tiere wohl jedesmal nach denselben Zeiträumen. Berossos erwähnt im allgemeinen die Aussendung von Vögeln durch Xisuthros, ohne bestimmte Arten zu nennen. Derselbe Zug findet sich wieder in den Flutsagen der Indianer, wo ausser Rabe und Taube auch die verschiedensten anderen Tiere vorkommen wie Ente, Kolibri, Moschusratte, Fischotter, Biber etc. (Andree S. 83 ff.). Usener will (S. 254) diesen Zug der Sage mit dem Hinweis darauf erklären, dass es für eine Zeit, die den Kompass noch nicht kannte, unentbehrlicher Schifferbrauch gewesen sei, „Vögel mit sich zu führen, um sie auf hoher See aufzulassen und durch ihren Flug die Richtung nach dem Lande bestimmen zu können“. Diese stark rationalistisch klingende Erklärung könnte ja allenfalls auf die Absendung der Vögel angewendet werden, aber sollen etwa zum selben Zweck, zu dem anderwärts die Schiffer Vögel mit sich geführt haben, den Indianern Moschusratten u. s. w. gedient haben? Gewiss ist die Bedeutung dieser als Boten verwendeten Tiere keine andere gewesen, als die der Tiere überhaupt, die von Noah mit in die Arche genommen worden sind: sie sind Mondphasen. Sonne und Mond galten in alter Zeit wie für alle möglichen Tiere überhaupt, so ganz besonders auch für Vögel[1]. Der Ursprung dieses mythologischen Bildes ist vor allem der gewesen, dass man sich auf diese Weise die Fortbewegung der Himmelskörper am besten erklären zu können meinte. Beim Mond speziell kommt dann noch die gekrümmte Form der Mondsichel hinzu, unter der man sich

---

[1] Vgl. hierzu Siecke, De Niso et Scylla in aves mutatis p. 14; Liebesgeschichte des Himmels S. 38 f.; Mondgotth. S. 8 ff.; Myth. Br. S. 136 ff.

den Flügel, Schnabel, eine Kralle, Feder u. s. w. des im übrigen unsichtbaren himmlischen Vogels denken konnte. Als Belege für die Anschauung vom Mond als einem Vogel führe ich vor allem einige Stellen aus dem Veda an: so Ṛv. 1, 105 1 „Es läuft der Mond in den Wassern[1] (als) ein Vogel am Himmel" (Hillebrandt a. a. O. I 344); 5, 47 3 „ein Stier, ein Meer, ein rötlicher Vogel ist er (sc. Soma als Mond) in des alten Vaters Schoss eingegangen" (Hillebrandt S. 327); besonders zu erwähnen ist eine Stelle, auf die wir später noch zurückzukommen haben werden, nämlich Sāmaveda II 9 2 12 1. Dort heisst es vom Mond: „hin ging der starke, vielgestaltige zu seiner Geburtsstätte, der Vogel, tragend ein goldenes Gewand. In der Sonne Strahl nach den Zeiten sich kleidend schuf er sich selbst, der bräunliche, das Opfer"[2] (Hillebrandt S. 467).

Zu den bestimmten Vögeln, die in der Flutsage, namentlich der biblischen und babylonischen, genannt sind, ist noch folgendes zu bemerken:

Der Rabe (hebr. עֹרֵב = der Schwarze) ist vielleicht ursprünglich speziell der dunkle Mond. Er erinnert an Odhins Raben, die täglich ausfliegen und ihm am Abend Nachricht bringen und die nach Siecke (Märchen S. 18) Bilder für Sonne und Mond sind. Zu der Annahme, dass er der Mond ist, passt die Stelle bei Ovid, Met. II 534 ff., wonach der Rabe früher ein schneeweisses, silberglänzendes Gefieder hatte, aber um seiner Schwatzhaftigkeit willen schwarz wurde.

Die Taube war verschiedenen Göttinnen heilig, die entweder notorisch oder doch sehr wahrscheinlich Mondgöttinnen

---

[1] Bei den Wassern denkt man gewöhnlich an die Wolken. Aber könnten nicht auch die über denselben befindlichen „Himmelswasser" gemeint sein?

[2] Vgl. auch den Vogel, der neben der Sonne herläuft und ihre Strahlen auffängt, in der griech. Baruchapokalypse (c. 6 ff.), in dem wir schon oben (S. 50) den Mond erkannt haben.

sind; so der Aphrodite (s. PRELLER I^3 303), der Persephone (s. PRELLER I^3 662; über ihren Mondcharakter s. SIECKE, Myth. Br. passim) und der syrischen Göttin Atargatis (s. den Art. Atargatis von BAUDISSIN in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche^3 Bd. 2 S. 176)[1].

Hinsichtlich der Schwalbe (Gilg.-Ep. XI Z. 151f.) ist daran zu erinnern, dass Philomela, die nach SIECKE, Liebesgeschichte S. 101 eine Mondgöttin war, in eine Schwalbe verwandelt wurde.

Endlich aber empfiehlt sich die Deutung der ausgesandten Vögel als Mondphasen noch durch eine Reihe von Einzelumständen, die uns in der Vogelepisode entgegentreten. Hierher gehört:

1. Der bestimmte Artikel in הערב (Gen 8 7) und היונה (Gen 8 8), der zwar zu der Angabe, dass von allen Tieren ein Paar bezw. sieben Paare in der Arche waren, nicht stimmt, wohl aber zu der von uns befolgten Erklärung, namentlich, wenn man etwa annimmt, dass der Erzähler in alter Zeit seine Darstellung durch Hinweis auf die Mondsichel anschaulich machte.

2. Die anfängliche Rückkehr und das spätere Ausbleiben der ausgesandten Vögel in Gen 8 7ff., Gilg.-Ep. XI Z. 147ff. und in dem Bericht des Berossos: der neue Mond kehrt immer wieder rasch nach Westen, wo wir uns den Standort der Arche zu denken haben, zurück; später entfernt er sich mehr und mehr gegen Osten. So ist es auch ganz in der Ordnung, dass die Taube, nachdem sie — wie es Sibyll I 244 heisst — alles umflogen hatte (πάντα περιπτήσασα) zur Abendzeit zurückkehrt (Gen 8 11): die Sichel des neuen Mondes erscheint zuerst wieder abends.

---

[1] In der höchst merkwürdigen und gewiss sehr altertümlichen Stelle ψ 68 14 wird von Israel das Bild einer Taube mit gold- und silberbedeckten Flügeln gebraucht (vgl. ψ 74 19). Sollte damit ursprünglich der Mond gemeint sein?

3. Die lehmbedeckten Füsse bei Berossos, die sicher ein Bild für die rötliche Mondsichel sind. Vgl. auch das לְכַף־רַגְלָהּ (Gen 8 9) = „für das Gekrümmte, Hohle ihres Fusses“ und die Aehnlichkeit des hebräischen Zeichens כ mit der Sichel des (zunehmenden) Mondes.

4. Das frische Oelblatt (עֲלֵה־זַיִת טָרָף) in Gen 8 11: wiederum ein Bild der Mondsichel, weshalb es auch Sibyll I 252 ein σῆμα μέγα ἀγγελίης genannt wird; das könnte es ja nicht heissen, wenn nur ein gewöhnliches Oelblatt gemeint wäre. Der Oelbaum war bei den Griechen besonders den Lichtgöttern heilig: so dem Apollo, diesem namentlich der auf Delos (Preller[3] I 193), der Hera (alte Mondgöttin: Siecke, Myth. Br. S. 58 Anm. 1, 113 und sonst; s. auch Roscher, Art. Hera im Mythol. Lexikon S. 2075), s. Preller[3] II 41 Anm. 2 und der Athene (Mondgöttin: Siecke, Myth. Br. S. 35, 59 und sonst), s. Preller[3] I 166f. Der Grund hierfür liegt wohl vor allem in der goldgelben Farbe des Oels, um deren willen ja auch Ut-napištim so viel Oel in sein Schiff verlädt. So ist es denn auch Apoc Bar (syr.) 77 23 nicht ein Blatt, sondern „die Frucht des Oelbaums“, die Noah von der Taube empfängt. Der Baum aber, von dem Blatt und Frucht in der Noahsage stammt, ist sicher kein anderer als der Oelbaum im Slav. Hen Rec. B 8 4, der „immer fliessen liess Oel der Frucht“ (vgl. auch den „Baum des Lebens“ in Rec. A 8 3, der von allen Seiten an Gestalt aussehend ist wie Gold und purpurn und feurigen Aussehens und Erzeugnisse von allen Früchten hat) oder als der Baum im Paradies, von denen Eva und Seth das „Lebensöl“ oder das „Oel der Barmherzigkeit“ holen nach Apoc Mos 9 ff. und Vita Ada et Evae 36 ff. oder als der Oelbaum, den um seiner Fettigkeit willen Götter und Menschen preisen und der als König über den Bäumen „schweben“ soll (Jud 9 9). — Dem Oelblatt oder der Oelbeere entspricht in hübscher Weise bei den Makuri in Britisch Guiana der goldgelbe Maiskolben, mit

dem die ausgesandte Ratte zurückkehrt (ANDREE S. 121), bei den Mandanen, ebenfalls einem Indianerstamm, der Weidenzweig, den die Turteltaube heimbrachte (ANDREE S. 86). Zu der bei Gregorius Abulfarağ, Historia dynastiarum (deutsche Uebersetzung von BAUER I 12) sich findenden Erwähnung eines Feigenblattes an Stelle des Oelblattes ist zu vergleichen, dass nach dem Glauben der Tahitier im Mond die heilige Feige wild wächst (WAITZ-GERLAND VI 266).

5. Die mehrfache Aussendung und die Zeitangaben, bei denen die Siebenzahl so auffallend hervortritt (sowohl in Gen 8 als im keilinschriftlichen Bericht). Dabei wird allerdings in Gen 8 7ff. (J) (vgl. WELLHAUSEN, Composition des Hexateuch 1889 S. 15 und GUNKEL, Commentar S. 59) der Zusammenhang wesentlich gestört durch die Aussendung des Raben. Dieselbe wäre daher wegzulassen. Dagegen ist aus dem עוד in v. 10 zu schliessen, dass dem ersten Aussenden der Taube schon eine siebentägige Wartezeit[1] vorausgegangen ist. So bekommen wir denn folgende schöne Steigerung:

Erstes Aussenden der Taube sieben Tage nach der Landung, Rückkehr der Taube, Hereinholen mit der Hand (auch die Hand ist ein Bild für die Neumondsichel[2]).

Zweites Aussenden 14 Tage nach der Landung, Rückkehr der Taube zur Abendzeit mit dem Oelzweig.

[1] In sehr interessanter Weise fügt sich in unsere Deutung der Sage der Ausdruck ויחל 8 10 u. 12, „er wartete", von חיל oder חול, arabisch hāla, mit der Grundbedeutung „kreisen, sich im Kreise drehen, winden, wenden".

[2] Der indische Lichtgott Savitar, bei dem SIECKE in seiner Abhandlung über Rudra (diese Zeitschr. I 130 Anm. 1) wenigstens die Möglichkeit ins Auge fasst, dass er auch Mondgott sein könnte, heisst im Ṛv. 1, 35 10 hiraṇyahasta, goldhändig. Denselben Namen führt im Rigveda der Sohn des Vadhri (= der Verschnittene), d. h. der als Sohn des alten, ganz kraftlos gewordenen aufgefasste neue Mond (vgl. SIECKE, Max Müllers mythologisches Testament in Jahrg. 1902 dieser Zeitschr. S. 124). Vgl. auch das Märchen von dem „Mädchen ohne Hände", der ihr Gatte, der König, silberne Hände machen lässt, GRIMM, Kinder- und Hausmärchen Nr. 31.

Dritte Aussendung drei Wochen nach der Landung; die Taube kehrt nicht mehr zurück.

Die Einschaltung des Raben V. 7 hat wohl den Zweck, einen Zeitraum von 4 × 7 Tagen herauszubringen. Freilich hat man den Eindruck, als sei überhaupt die genaue Verteilung der Vögel auf Zeiträume von je sieben Tagen späteren Datums. Die um die Abendzeit mit dem Oelblatt zurückkehrende Taube ist gewiss nicht der Vollmond, sondern die Neumondsichel gewesen. Der Urheber jener Anordnung scheint wohl noch eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass er einen Mondmythus erzählte, aber gewiss keine Kenntnis mehr von der Bedeutung, die in seiner Geschichte ursprünglich die ausgesandten Vögel hatten. Der keilinschriftliche Bericht hat eine Zeitangabe bloss am Anfang: Z. 146f. „Als der siebente Tag herankam, liess ich hinaus und liess eine Taube los."

Der ursprüngliche Gedanke bei der Vogelaussendung war zweifelsohne der, dass Noah durch die Vögel sich berichten lassen wollte, wie es draussen aussah[1]. Er hat gewiss die Sprache der Tiere (vgl. Gen 3 1; Num 22) verstanden. Sanhedrin 108 b (Wünsche II, 3, 271) redet der Rabe wirklich mit ihm; ebendaselbst redet Noahs Taube mit Jahve und ist gesagt, dass auch der Vogel Phönix mit Noah redete. Dass wenigstens zwischen Noah und den Tieren ein sehr vertrautes Verhältnis bestand, können wir in dem Bericht der Genesis deutlich noch daran sehen, dass Noah die Taube mit der Hand in die Arche hereinholt (8 8). Im keilinschriftlichen Bericht (Z. 155) krächzt der Rabe, kehrt aber nicht zurück. Da muss er doch wohl so weit herangekommen sein, dass Ut-napištim sein Krächzen hören — und die Bedeutung desselben verstehen? — konnte.

Nach seiner glücklichen Errettung erbaut Noah dem

[1] Vgl. Apoc Bar (syr.) 77 25, wonach Salomo zu seiner Regierungszeit überallhin einen Vogel schickte, damit er ihm Nachricht bringe, und Baruch selbst einen Adler mit einem Brief nach Babel sendet.

Jahve einen Altar, nimmt von allen reinen Tieren und allen reinen Vögeln und bringt ein Brandopfer dar auf dem Altar: Gen 8 20f. (J). Paralleles erzählen die anderen Flutberichte. Ut-napištim opfert (Z. 156ff.) ein (Lamm-)opfer und macht ein „Schüttopfer“ auf dem höchsten Gipfel des Berges. „Sieben und sieben“ Adagur[1]-Gefässe stellte er hin und schüttet unter ihnen „Rohr“, Cedernholz und Myrthe hin. Auch Xisuthros errichtet einen Altar und opfert. Manu errichtet das Pākaopfer = Ghee, dicke Milch, Molken und Matten, die ins Feuer geworfen werden (Çatap. Brāhm.). Deukalion bringt dem Zeus (Διὶ φυξίῳ) ein Opfer (Apollodor). Nach dem Biographen Hellanikos errichtet er den 12 Göttern einen Altar. Nach Arrian soll Deukalion bei Nemea dem Zeus Ἀφέσιος einen Altar errichtet haben. Der ortsheimische Name dieses Gebirges war Ἀπέσας und es knüpfte sich an ihn der Kultus des Ζεὺς Ἀπέσας. Spätere Schriftsteller suchten nun den Anlass dieser Namengebung im Ablassen der Wagen zum Kampfe oder darin, dass dort der nemeische Löwe vom Monde her gelassen worden sei: διὰ τὴν ἄφεσιν τῶν ἁρμάτων ἢ τοῦ λέοντος· ἐκεῖ γὰρ ἐκ τῆς σελήνης ἀφείθη (Steph. Byz. p. 104, 13). Wenn nun auch thatsächlich der Name nicht von ἀφίημι abzuleiten ist, sondern von ἕζειν ($\sqrt{\text{sed}}$), so dass also Ἀπέσας der ist, der die Truhe absetzt oder zum Stehen bringt (Usener a. a. O. S. 232), so scheint jener Erklärung zufolge doch noch in später Zeit eine Erinnerung vorhanden gewesen zu sein, dass das Gebirge Ἀπέσας in Zusammenhang mit einer Mondsage stand, nur dass man dabei nicht mehr an die Truhe des Deukalion, sondern an den nemeischen Löwen (= der Mond nach Siecke, Mondgottheit S. 8, Liebesgeschichte S. 10, 36, 83) dachte.

Was nun die Erbauung des Altares durch den Sintfluthelden betrifft, so ist auf das oben über den Mond als Bau-

---

[1] „Kurztopf“, „Halbtopf“.

meister Gesagte zu verweisen. Die Mondscheibe wurde eben in diesem Fall wohl als Opferstein oder Opfertisch (vgl. GRIMM, Deutsche Mythol. S. 667) aufgefasst, wobei wieder an die verbreitete Auffassung von Sonne und Mond als himmlischen Steinen zu erinnern wäre. Das Opfertier ist gleichfalls der Mond, etwa als ein nur durch seine silbernen oder goldenen Hörner angedeuteter Stier oder Widder (Vergoldung der Hörner von Opferrindern kam vielfach vor, vgl. z. B. Sibyll V 255). Die Verbrennung des Opfertiers sah man angedeutet in der Mondsverfinsterung. Vgl. SIECKE, Mondgotth. S. 7f.: „Das allmähliche Abnehmen des Mondes bis zu seinem Ende wird auch als eine Opferung (vgl. Iphigenie, den Stier des Minos, De Niso et Scylla p. 10) oder als Selbstopferung (Macaria) aufgefasst.“ Und speziell vom indischen Sintfluthelden Manu bemerkt SIECKE, Urreligion der Indog. S. 31: „Er ist wie König Yama ‚der erste Opferer‘, wohl weil er als Mondgott sich selbst geopfert hat.“ Entsprechend heisst es im Sāmaveda (II 9 2 12 1) von dem Mondgott Soma, dass er selbst das Opfer geschaffen habe und im Rigveda „als Ordner der Zeiten weiss er der Opfer Folge“ (1, 105 4); vgl. HILLEBRANDT a. a. O. I 401: „Er ist die Seele des Opfers und der Herr der Opfernden im Veda, wie in später Zeit. Den Göttern misst er ihren Anteil am Opfer zu. — —“ Auch Rudra, der Ṛv. 1, 43 4 medhápatis, „Herr des Tieropfers“ und 1, 114 4 „der das Opfer Ausführende“ heisst (Archiv I 235), ist ja nach SIECKE ein Mondgott. So ist es denn auch ganz verständlich, wenn das Opfer, „das für die grosse Flut nach Delphi gebracht zu werden pflegte“, Αἴγλη = Glanz, Licht genannt wurde: καὶ ἡ θυσία δὲ ἡ ὑπὲρ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς Δελφοὺς ἀπαγομένη Αἴγλη ἐκαλεῖτο (BEKKER, anecd. gr. 354, 15), s. USENER a. a. O. S. 78.

Ueber die Erneuerung der Erde und der Menschheit nach der Flut bietet die Genesis, auch der Jahvist, der in 8 21 f. das Wort hat, wenig Altertümliches und Origi-

nelles. Um derartiges zu finden, müssen wir schon unsere Zuflucht zu sonstigen Ueberlieferungsquellen nehmen. Hier ist nun zunächst von Interesse die von Noah handelnde Stelle im hebräischen Fragment der Weisheit des Jesus Sirach (herausg. von SMEND in den Abhandlungen der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F. II 1897/99) 44 17: לעת כלה היה תחליף, von RYSSEL bei Kautzsch übersetzt: „In der Zeit der Vernichtung ward er der Fortpflanzer (oder der Erneuerer).“ Diese Uebersetzung würde zu unserer Deutung des Noah als eines Mondheros und der Flut als einer mit dem Mondwechsel zusammenfallenden, durch ihn bedingten Katastrophe insofern gut passen, als der Neumond thatsächlich für die Ursache der Erneuerung alles Sichtbaren in alter Zeit gegolten hat (Joh. Lyd., De mens. III 11: τίμιον τὸ τῆς νουμηνίας ὡς ἐλέγομεν ὄνομα ὡς αἴτιον ἀνανεώσεως τοῦ παντὸς ἀισθητοῦ). Uebrigens könnte תחליף ebensogut wie „der Erneuerer“ auch der „Sich erneuernde“ heissen, vgl. Job 29 20, durch welche Stelle die kausative und zugleich reflexive Bedeutung des Hiphil von חלף belegt ist. Ja diese Uebersetzung scheint insofern durch den Zusammenhang gefordert, als es bei der Uebersetzung „der Fortpflanzer“ oder „Erneuerer“ um der Genauigkeit willen doch heissen müsste „nach der Zeit der Vernichtung“, es heisst aber „in der Zeit“, לעת, bezw. nach anderer Lesart בעת. Diese Uebersetzung nun würde mit unserer Hypothese nicht bloss gut harmonieren, sondern erst bei Annahme derselben ihren rechten Sinn gewinnen. Der wäre: die Zeit, die für die ganze übrige Welt die Vernichtung brachte, war für den Noah (= den Mond) eine solche der Erneuerung (womit dann allerdings zugleich für die übrige Welt die Möglichkeit einer Wiederherstellung gegeben war). — Wie nun durch Noah die Erde erneuert wurde, das sagt uns eine Stelle in der „Schatzhöhle“ (S. 24): „Nach der Sintflut und nachdem sie aus der Arche herausgegangen waren, da säten sie Samen aus und pflanzten einen

Weinberg"; so sät z. B. auch nach der Sage der Yuracarés in Bolivia (ANDREE S. 123f.) der Gerettete eine Handvoll Körner aus und wie durch Zauber entsteht ein prächtiger Wald. Dabei scheint sich übrigens eben in der „Schatzhöhle" noch der Rest einer älteren Auffassung erhalten zu haben, wonach die Flut selbst nicht bloss zerstörend wirkte, sondern gleich auch die Keime des neuen Lebens der Erde mitteilte. Denn wenn es dort S. 23 heisst, dass die Flut vom Paradies, „dessen Fersen sie küsste", gesegnet und gereinigt worden sei, so heisst das ohne Zweifel soviel, dass die Flut, die ja bis zum Himmel emporstieg, durch die Berührung mit den Himmelskörpern, den Vorratskammern alles Lebenssamens, speziell dem Monde (s. oben S. 30) befruchtet wurde. In grob sinnlicher Weise findet sich dieser Gedanke angedeutet im Talmud, wenn es Sanh. 108^{b} (WÜNSCHE a. a. O. II 3, 270f.) heisst: „In einer Boraitha ist gelehrt worden: die Wasser der Flut waren so stark (dick) wie der Samenerguss, wie es heisst daselbst: ‚Er ist bereitet denen, die mit dem Fusse wanken'". Vgl. auch Sebachim 113 a b (Mischna XIV 1; WÜNSCHE a. a. O. II 4, 15), wo als eine Bemerkung des R. Jochanan die Notiz steht: „Vor Hitze sind sie (nämlich in der Sintflut) alle gestorben, also wie Rab Chisda gesagt hat: Weil sie mit Heissem (d. i. mit Samenerguss) gesündigt haben, sind sie mit Heissem gerichtet worden . . . Gen 8 3 . . . Est 6 10."

Die ursprüngliche Konzeption unserer Sage hat freilich allem nach nicht die Erneuerung, sondern die Erschaffung der Erde erzählen wollen. Dies ist noch zu erkennen in jenen Flutberichten, die die neue Erde aus Schlamm entstehen lassen. Wir finden solche hauptsächlich bei den Indianervölkern. Bei den zu den Tinnés gehörigen Montagnais oder Chippewayans lässt der gerettete Greis verschiedene Tiere tauchen, um „die Erde aufzusuchen". Nur eines, „die nordische Ente", kommt wieder mit etwas Schlamm an den Schwimmfüssen (vgl. die

„lehmbedeckten Füsse“, mit denen die Taube nach dem Bericht des Berossos wiederkehrte). „Der Greis warf den Schlamm auf die Oberfläche des Wassers, der sich dort unter dem Einflusse seines Atems so vergrösserte, dass er nach und nach alle Tiere darauf aussetzen und schliesslich selbst darauf landen konnte, da der Schlamm zu einer grossen Insel angewachsen war“ (ANDREE S. 82f.). Aehnliches bei den Sac- und Fox-Indianern (zur Gruppe der Algonquins gehörig, ebenso wie die nachher zu erwähnenden Odschibwäs): hier ist es ein Fisch, der „ein gehöriges Maul voll Erde“ bringt, aus dem Wasukkä das trockene Land schafft, „das seine roten Kinder noch heute bewohnen“ (ANDREE S. 80) und bei den Odschibwäs am Oberen See, wo die Moschusratte einige Sandkörner aus der Tiefe holt, die Menaboschu in seiner Hand an der Sonne trocknet und dann weg übers Wasser bläst „und wo sie hinfielen, da schwammen sie und wuchsen und vergrösserten sich entweder infolge innerer Kraft des Erdreichs oder durch Menaboschus Zauberatem“. Schliesslich wachsen durch Menaboschus Thätigkeit die Inseln zusammen und es werden am Ende grosse Länder daraus (ANDREE S. 78f.). Weitere Parallelen bei den siebenbürgischen Zigeunern und den Mordwinen Russlands (hier ist es beidemal der Teufel, der nach Sand taucht und daraus die Erde schafft) s. bei ANDREE S. 79 Anm. 1. Im Hinblick auf diese den ursprünglichen, kosmogonischen Sinn noch deutlich erkennen lassenden Flutsagen verstehen wir auch die auffallende Bezeichnung des Sintflutregens als eines „Schmutzregens“ (ša-mu-tu k[ḳ]i-ba-a-ti) im keilinschriftlichen Bericht (Gilg.-Ep. XI Z. 47, 88, 91). Ist doch auch sonst den antiken Völkern der Gedanke einer Entstehung des festen Landes und des Lebens aus einer Art „Urschlamm“ nichts Fremdes gewesen. So lehrte Xenophanes, die Erde, der Urstoff aller Dinge (Aet. I 3, bei DIELS, Doxographi Graeci p. 285) habe sich früher in einem schlammigen Zustand befunden, wo Festes und Flüssiges gemischt gewesen,

wie die Abdrücke von Wassertieren mitten in Steinen bewiesen. So werde auch die Erde vom Meere wieder aufgelöst werden und darauf das Entstehen von neuem stattfinden (Hippolyti Philosophumena 1, 14 bei DIELS, Doxographi Graeci p. 565 f.). Nach den Aegyptern hat „der von den Sonnenstrahlen erhitzte Nilschlamm die Menschen, Tiere und Pflanzen erzeugt"; ja „die Aegypter glauben noch heute, dass die Ratten aus dem Nilschlamm entstehen" (CH. DE LA SAUSSAYE² I 147). Vgl. auch den Sintflutbericht Ovids (Met. I 416 ff.), der ebenfalls Entstehung der Tiere aus dem nach der Flut durch die Sonne erwärmten Schlamm annimmt. Analog ist natürlich auch der biblische Schöpfungsbericht des Priesterkodex zu verstehen: wenn Gen 1 9 das Trockene dadurch entsteht, dass das Wasser unter dem Himmel sich an einen Ort sammelt, so hat sich offenbar vorher die Erde in einem schlammigen Zustand befunden und wenn die Erde in V. 24 die lebendigen Wesen hervorgehen lässt (wie in V. 11 und 12 die Pflanzen), so muss der Same dazu vorher in ihr gewesen sein. Auch im jahvistischen Schöpfungsbericht muss der Boden zuerst durch den rätselhaften אֵד (Gen 2 6)[1] angefeuchtet sein, bis Jahve von dem Staub des Bodens den Menschen bilden kann. Vgl. auch die Bezeichnung der Menschen als πλάσματα πηλοῦ bei Aristophanes Av. 686 und Bildung der Menschen aus Wasser und Erde durch Prometheus Apollod. I 7 1; Ovid met. I 82[2].

---

[1] Wenn das Wort, das auch Job 36 27 vorkommt, so viel wie „himmlischer Wasserbehälter" bedeutet (vgl. GUNKEL, Genesis S. 4), so ist dabei an das zu dieser uralten Vorstellung oben S. 30 Bemerkte zu erinnern.

[2] Natus homo est, sive hunc divino semine fecit
ille opifex rerum, mundi melioris origo,
(80) sive recens tellus seductaque nuper ab alto
aethere cognati retinebat semina caeli;
quam satus Japeto, mixtam fluvialibus undis,
finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.

v. 80 weist auf die zahlreichen Kosmogonien hin, in denen Himmel und

Was nun aber nicht die erste Erschaffung, sondern die Erneuerung speziell des Menschengeschlechts betrifft, so wie sie ein Bestandteil der zumeist mit Abstreifung ihres ursprünglich kosmogonischen Charakters auf uns gekommenen Flutsage ist, so herrscht hier nicht die Anschauung vor, nach der der Mensch aus Schlamm oder Erde gebildet worden wäre, sondern die zwar verwandte, aber doch wieder andersartige, die die Menschen aus Steinen oder ähnlichen festen Körpern hervorgegangen sein lässt. Hier kommt vor allem in Betracht die griechische Ueberlieferung von Deukalion und Pyrrha. Wie ihnen Zeus angegeben, hätten sie die beiden Steine aufgehoben und über den Kopf geworfen. Die von Deukalion geworfenen seien Männer, die von Pyrrha geworfenen Weiber geworden (Apollod. I 7 2). Dieses Hintersichwerfen von Steinen (auch Dattelkernen) kommt aber auch bei den Makusi in Britisch Guinea und bei anderen Stämmen am oberen Orinoco vor (Andree S. 121). Auf Lifu (Melanesien) schuf Laulaati zuerst einen Stein, aus welchem Mann und Weib hervorgingen (s. Waitz-Gerland VI 675). Ueberhaupt ist, wie Usener a. a. O. S. 245f. bemerkt, der Glaube an den Ursprung der Menschen aus Steinen gewiss ebenso alt wie die Verwandlung einzelner Menschen in Steine. Unter diesen Steinen aber, aus welchen die Menschen entstehen, ist sicher nichts anderes zu verstehen als Sonne und Mond (über die Auffassung von Sonne und Mond als himmlischer Steine s. oben S. 105f). Eine hübsche Spur der Erinnerung an diesen ursprünglichen Sachverhalt haben wir in der polynesischen Sage, wonach der höchste Gott Tangaloa = Taaroa[1] zuerst mit seinem Weibe

---

Erde, die ursprünglich vermischt waren, auseinander gestemmt werden, ebenso aber auch auf die von uns schon mehrfach erwähnte uralte Anschauung, wonach aller Lebenssamen aus dem Himmel, bezw. den Himmelskörpern, namentlich dem Monde stammt.

[1] Wahrscheinlich ein Sonnengott. Die Sonne gilt als sein Wohnsitz, wie er denn ausdrücklich auch Schöpfer der Sonne heisst (Waitz-Gerland VI 233).

o-te-Papa, einem Felsen, alle Götter gezeugt haben soll, von denen dann Mond, Sterne, Meer und Winde entstanden. Nach Cooc's Bericht sind auch alle Untergötter die Kinder dieses Paares und von diesen Untergöttern stammen die Menschen, deren erster rund wie eine Kugel geboren, von seiner Mutter aber so lange gereckt und geformt wurde, bis er seine jetzige Gestalt hatte (Waitz-Gerland VI 233)[1]. Dafür nun, dass speziell die Steine, aus welchen nach der Flut die Menschen entstanden, Monde sind, spricht das Hintersichwerfen: das Gesicht des neuen, zunehmenden Mondes ist gen Westen gerichtet, während er doch immer weiter nach Osten zu rücken scheint (vgl. das ähnlich zu deutende Rückwärtsgehen der Söhne Noahs); der Mond spielt dabei, wie das oft vorkommt, in einem und demselben Akt eine doppelte Rolle: er ist zugleich die Person, die wirft, und der Stein, der geworfen wird! Auch Adam und Eva, die ersten Stammeltern der Menschheit nach der Bibel, sind ja höchst wahrscheinlich Mondgottheiten, wie von uns oben (S. 2) angedeutet wurde, wenn wir auch auf einen

---

[1] Ein Analogon zu der Entstehung der Menschen aus Steinen bildet die Sage von ihrem Ursprung aus metallenen Eiern. Ein derartiger Mythus findet sich in Peru. Nach J. G. Müller, Geschichte der amerik. Urrel. S. 327, glaubte man dort, dass einst drei Eier vom Himmel gefallen seien, ein goldenes, ein silbernes und ein kupfernes; aus dem ersten sollten die Fürsten, aus dem zweiten die Edelleute, aus dem dritten das gemeine Volk stammen. F. L. W. Schwartz nun hat (in „Sonne, Mond und Sterne“ I. Band von „Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer“ etc. 1864 S. 179) das goldene Ei auf die Sonne, das silberne auf den Mond bezogen und bemerkt zum kupfernen, „es dürfte sich mit der Anschauung vergleichen“, „nach welcher der dahinrollende Blitzfunken einem Knäuel, einer Kugel ganz gewöhnlich verglichen wird, so dass auch hierin die Beziehung zur Gewitterschöpfung . . . sich bekunden dürfte.“ Dass diese Deutung des Mythus verfehlt ist, tritt bei der Erklärung des kupfernen Eies zur Genüge hervor. Ohne Zweifel bedeutet jedes Ei dasselbe, nämlich den Mond, dessen Farbe bald goldgelb, bald silberweiss, bald kupferrot erscheint. Bekannt ist, dass, wie hier der Ursprung der Menschen, so bei vielen Völkern auch der der Welt von einem Ei abgeleitet wurde, dem „Weltei“, das wohl gleichfalls nichts anderes als den Mond bedeuten wird.

eingehenderen Beweis dafür hier verzichten müssen. Nach Ṛv. 9, 12 7 sendet der Mond die Geschlechter der Menschen aus (s. HILLEBRANDT a. a. O. I 392), ja nach einem eigentümlichen Ausdruck der Upanishads regnet sogar der Mond den Menschen herab (HILLEBRANDT a. a. O. I 360), was dann wieder an die oben S. 118 angeführten Stellen aus dem Talmud erinnert, wo der Regen bei der Sintflut mit einem Samenerguss verglichen wird. Bekannt ist ja endlich auch der Umstand, dass sich viele Völker direkt vom Monde abgeleitet haben. Arabische Stämme nannten sich Söhne der Mondsichel, des Vollmonds, s. TUCH, 21 sinaitische Inschriften, ZDMG III (1849) 202f.; vgl. auch die Jerachaeer Gen 10 26. Könige einer berühmten indischen Dynastie führten gleichfalls ihr Geschlecht auf den Mond zurück (WEBER, Indische Studien I 194). Und wenn die Arkadier in Griechenland sich sogar als προσέληνοι bezeichnet haben (PRELLER[3] I 64 Anm. 2), so ist diese Selbstbezeichnung doch offenbar dadurch veranlasst, dass andere Völker sich dessen rühmten, vom Monde abzustammen[1].

Der biblische Sintflutbericht enthält nun freilich über die wunderbare Entstehung der neuen Menschheit nichts. Er beschränkt sich darauf, aus Gen 1 das Gebot zu wiederholen: „seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde". Doch könnte immerhin in dem den Menschen eine gottähnliche Stellung auf der Erde vindizierenden Ausdruck: „Furcht und Schrecken vor euch liege über allem Getier der Erde" u. s. w. eine abgeblasste Erinnerung an den überirdischen, göttlichen Ursprung des Menschen erhalten sein.

Der Bogen in den Wolken. Nach der Flut schliesst Jahve mit Noah einen Bund: Gen 9 8ff. (P). Was es mit demselben für eine Bewandtnis hat, haben wir gesehen (oben

---

[1] Nach anderweitiger Angabe hätte auch ein einzelner arkadischer Stamm, die Σεληνῖται, sich mit diesem Ruhme begnügt, s. ROSCHER, Ausf. Lex. Art. Mondgöttin S. 3123.

[2] Das „Wölken der Wolken" durch den Sonnengott Jahve (עַנֵן

S. 12). Das Zeichen des Bundes (אות־הברית) ist der Bogen in den Wolken[2]: הקשת בענן (v. 14 16), der von Jahve (v. 13) geradezu „mein Bogen“ (קשתי) genannt wird. Aehnliches in anderen Flutsagen. So bei den Mundari (ein Stamm der Kolhs in Ostindien): „Die Schlange Lurbing bläst ihre Seele zum Himmel empor und wird dadurch zum Regenbogen, der dem Regen Einhalt thut“ (Andree S. 25ff.); bei den Litauern: der Regenbogen giebt den geretteten Menschen den Rat, über die Gebeine der Erde zu springen (Andree S. 44); und bei den Eskimo: ein Mensch, der Sohn der Eule, wirft seinen Bogen (nachher auch seine Ohrringe) in die Fluten (Andree S. 68f.).

Der „Bogen“ im biblischen Flutbericht wird nun ganz allgemein auf den Regenbogen gedeutet; vgl. die Kommentare von Delitzsch, Dillmann, Gunkel u. a. Es ist jedoch zu beachten, dass in dem Wort קשת keinerlei Zwang liegt, an den Regenbogen zu denken. Ja, bei näherem Zusehen scheint sich verschiedenes mit dieser so selbstverständlich klingenden Deutung nicht recht vertragen zu wollen und eine andere zu verlangen, nämlich die auf den Bogen des Mondes.

Der Bogen soll ein Zeichen sein „für ewige Zeiten“ (לדרת עולם). Passt das wohl auf das leichte, zarte, oft nur unvollkommen sichtbare, immer bald wieder vergehende Gebilde des Regenbogens, und nicht viel besser auf den Mond, der Sir 43 6 wirklich ein אות עולם, ein „ewiges Zeichen“ heisst und der auch Ps 89 38 nach dem Parallelismus der Glieder höchst wahrscheinlich unter dem „treuen Zeugen am Himmel“ zu verstehen ist? Im Koran ist ja, wie wir sahen, das „Zeichen“ (hier übrigens der strafenden Gerechtigkeit Gottes bezw. — in Sûre 36 — auch der Auferstehung) nicht der Regenbogen, sondern die Arche selbst (54 15 69 11). Ist aber

בענני Gen 9 14) findet seine Erklärung in dem oben (S. 89 ff.) über den Ursprung des Regens aus der Sonne (und dem Mond) Gesagten. Das aus den Himmelskörpern stammende Nass ballt sich zunächst zu Wolken zusammen, um sich dann als Regen auf die Erde zu ergiessen.

die Arche, wie wir sahen, der Mond, so ist sicher auch das biblische Zeichen, der „Bogen in den Wolken", nichts anderes.

Eigentümlich ist ferner auch der Umstand, dass das Erscheinen des Regenbogens tröstliche Bedeutung haben und den Menschen verkünden soll, dass keine Flut mehr kommen werde. Und doch gilt der Regenbogen gerade dafür, schlimmes Wetter anzuzeigen. So heisst es im Flutbericht Ovids von der Iris — ganz im Gegensatz zu der Rolle, die der Regenbogen nach der herkömmlichen Auffassung in der Flutsage der Bibel spielt — „concipit Iris aquas, alimentaque nubibus adfert" (Met. I 271). Der römische Dichter Papinius Statius nennt in seiner Thebais (X 125 ed. Dübner) die Iris „nimborum fulva creatrix" und nach dem Glauben der Tiroler bringt der Regenbogen lange schlechtes Wetter (Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volks 1871 S. 115). Dagegen wüsste ich keinen einzigen Beleg anzugeben für die Anschauung, die man in Gen 9 finden will, nach der der Regenbogen das Aufhören regnerischer Witterung bedeuten soll. Freilich wurden ja auch gewisse Phasen des Mondes für regenbringend gehalten, dafür aber knüpfte man wieder an andere um so zuversichtlicher die Erwartung, dass trockenes, schönes Wetter eintreten werde. So heisst es in dem uns bei Joh. Lyd., De mens. II 9 erhaltenen immerwährenden Mondkalender: ἀπὸ μὲν γὰρ συνόδου ἕως διχοτόμου ὑγραίνει, ἀπὸ δὲ ταύτης ἕως πανσελήνου θερμαίνει, ἀπὸ δὲ ταύτης ἕως τῆς δευτέρας διχοτόμου ξηραίνει, ἐκ δὲ ταύτης ἕως συνόδου ψύχει. Passt diese Stelle insofern weniger gerade zu Gen 9 12ff., als nach ihr der Mond im ersten Viertel Feuchtigkeit bringt und erst im zweiten und dritten Wärme und Trockenheit, während doch der „Bogen in den Wolken", wenn er überhaupt die Mondsichel, wie wir annehmen, ist, seiner ganzen Stellung in der Noahsage nach nichts anderes als die Sichel des zunehmenden Mondes sein kann, so steht es dagegen durchaus im Einklang mit der Bedeutung des biblischen Bogens, wenn nach Vergil

der Mond vom vierten Tag seines Wiedererscheinens ab — vorausgesetzt, dass die Sichel rein und vollständig zu sehen ist — als ein Bringer schönen, regenlosen Wetters zu betrachten ist:

> sin ortu quarto, nam is certissimus auctor,
> pura, neque obtunsis per caelum cornibus ibit,
> totus et illa dies, et qui nascentur ab illo
> exactum ad mensem, pluvia ventisque carebunt,
> (Georg. I 432 ff.)

Man deutet ja den „Bogen in den Wolken“ gern als das Werkzeug des pfeilschiessenden Gottes, der darum Symbol seiner Feindschaft ist, den er aber nach der Flut aus der Hand legt zum Zeichen des abgelegten Zornes, der nunmehrigen Versöhnung und Huld, vgl. WELLHAUSEN, Prolegomena[2] 1883 S. 328 Anm. 1, GUNKEL, Commentar zur Genesis S. 138. Diese Auffassung findet sich schon in der „Schatzhöhle“ S. 24. Nach dieser Stelle ist jetzt nach der Flut vom Gottesbogen die Sehne des Grimmes abgespannt und kein Geschoss des Zornes mehr auf dem Bogen, der ehemals gegen das Geschlecht der Kinder Kains ausgespannt war. Diese Schilderung passt aber wiederum schlecht genug auf das breite, riesige Band des auf der Erde ruhenden Regenbogens und dagegen sehr wohl auf die Mondsichel, deren Auffassung als des Bogens eines himmlischen Kriegers oder Jägers höchst natürlich ist und z. B. den Griechen ganz geläufig war. So liess nach Apollon. Rhod., Argonautica (ed. WELLER) 4, 1694 ff. Apollo[1] den Argonauten bei der Heimfahrt den goldenen Bogen leuchten und blendende Heitre verbreiten, eine Stelle, die um der sich aufdrängenden Parallele der

---

[1] „Apollon . . . ist immer vorzugsweise der Schütze. . . . Dabei pflegt der Gegensatz des gespannten und des zurückgespannten und beiseite gelegten Bogens, des offenen und des geschlossenen Köchers hervorgehoben zu werden“, PRELLER[3] I 232: eine hübsche Parallele zu der oben angeführten Stelle „Schatzhöhle“ S. 24.

„Argo“ zur biblischen Arche willen besonders geeignet erscheint, hier zur Vergleichung herbeigezogen zu werden. Aber auch im A. T. selbst kann man noch Spuren davon finden, dass der Mond thatsächlich als Kriegsbogen der Gottheit vorgestellt wurde. So ist in der allerdings sichtlich verderbten Stelle Hab 3 11 neben der Sonne auch der Mond in Beziehung gesetzt zu dem Kriegsbogen Jahves und den Lichtpfeilen, die von ihm abgeschossen werden. Sonstige Erwähnungen von Jahves Bogen finden sich Ps 7 13; Thr 2 4 3 12; vgl. auch den „feurigen Bogen“, den Henoch samt Pfeilen und Köcher in der äussersten Tiefe erblickt (Hen 17 13).

Auch das נָתַתִּי in Gen 9 13 spricht eher für unsere Auffassung als für die gewöhnliche. Da nämlich dies Wort wohl so verstanden werden muss, dass nach dem Ende der Flut das betreffende Zeichen von Jahve erst geschaffen wurde (dies ist z. B. auch die Meinung von Gunkel S. 139), so sind die Erklärer zu allerlei abenteuerlichen Folgerungen gelangt, wie zu der, dass die Beschaffenheit der atmosphärischen Luft vor der Flut eine andere gewesen sei, als nach derselben (erwähnt bei Dillmann S. 155). Ist aber der Bogen die Sichel des Neumonds, die nach der Mondsverfinsterung und der durch diese herbeigeführten Flutkatastrophe wieder erscheint, so ist der Ausdruck נתתי ganz in der Ordnung.

Ziehen wir nun noch die Erwähnung des Regenbogens in den Flutsagen der ausserbiblischen Völker herbei, so müssen wir freilich die der Mundari und der Litauer ausser Betracht lassen, denn hier ist, wenigstens in den Relationen, an die wir uns zu halten haben, ausdrücklich von einem Regenbogen die Rede. Dagegen spricht die Sage der Eskimo bloss von einem „Bogen“, und wenn der „Sohn der Eule“ (vgl. die γλαυκῶπις Ἀθήνη, der als Mondgöttin die Eule heilig ist, Siecke, Mythol. Br. S. 190) denselben ins Wasser wirft und ebendas hernach mit seinen Ohrringen thut, so passen diese beiden Züge viel eher zu der Annahme, dass der Bogen die Mondsichel,

als zu der, dass er der Regenbogen ist. Das „ins Wasserwerfen“ ist dann eben ein bildlicher Ausdruck für den Untergang der Neumondsichel, die ebenso als Ring, wie als Bogen gedacht werden kann, im westlichen Meere. Aehnlich zu deuten wird dann aber auch der im keilinschriftlichen Bericht genannte Schmuck der Belīt sein. Nach Gilg.-Ep. XI Z. 164ff. erhebt die Göttin beim Opfer Ut-napištims die grossen „Intaglios“, die Anu, der Himmelsherr, nach ihrem Wunsche gefertigt hat, und ruft: „(Ihr) Götter, diese hier! Wenn ich (sogar) den Edelsteinschmuck meines Halses nicht vergessen will, will ich (erst recht) mich dieser Tage erinnern und bis in (ferne) Zukunft nicht vergessen.“ Zu den „Intaglios“ (eigentlich „hohe, erhabene Steine“) bemerkt Jensen S. 502: „die Nim's, welche die Herrin der Götter erhebt, oder etwas davon doch gewiss identisch mit dem in Z. 165 genannten Halsschmuck, vielleicht wenigstens z. T. aus Lazurstein“. S. 503 fragt er, „ob der Halsschmuck der Belīt ähnlich wie die Halsketten der Ištar zu denken und darunter — Anu, der Himmelsherr, hat ihn laut Z. 164 gemacht und Belīt erhebt ihn! — im Hinblick auf den Schluss der biblischen Sintfluterzählung der Regenbogen zu verstehen ist?“ Das wäre aber, auch wenn man, wie es sich bei einer Göttin gebührt, des Schiller'schen „es steigt das Riesenmass der Leiber hoch über Menschliches hinaus“ eingedenk bleiben will, doch ein gar zu riesenmässig geratener Halsschmuck!

Merkwürdig bleibt freilich, wenn unsere Deutung des Bogens in Gen 9 richtig ist, dass die Tradition bis auf unsere Tage unter demselben beharrlich nicht den Mond, sondern den Regenbogen versteht[1]. Doch ist es beachtenswert, dass

---

[1] So fasst Bonwetsch auch den „Bogen der Wolken“ im Slavischen Henochbuch (12 1), mit dem die „Phönixe“ und „Chalkadren“ verglichen werden, eigentümlicherweise als Regenbogen, obwohl derselbe als „gepurpurt“ bezeichnet wird. Der slavische Text scheint diese Deutung nicht zu fordern.

es den Anschein hat, als sei auch anderwärts der ursprünglich gemeinte Bogen des Mondes durch den Regenbogen verdrängt worden. Ich stelle hier z. B. aus PRELLER[3] I 409f. einige Angaben über die griechische Iris zusammen, die für eine Regenbogengöttin höchst befremdlich sind und den Verdacht erwecken, dass sogar ein Wesen, dessen Bedeutung als Göttin des Regenbogens über allen Zweifel erhaben zu sein scheint, von Haus aus eine Mondgöttin gewesen sein könnte. Ist es schon nicht sehr natürlich, wenn gerade der Regenbogen als „windschnelle", „von einem Ende der Welt zum anderen dringende Götterbotin" gefasst wird, so ist es vollends äusserst auffallend, dass diese Göttin „goldene oder rotschimmernde Flügel" hat, „voll Taus"[1] ist und „als Götterbotin dem Hermes[2] besonders nahesteht", ja „als solche der weibliche Hermes ist" und daher „auch dessen Stab führt". Fast möchte man meinen, es sei das Schicksal der Iris in alter Zeit ein ähnliches gewesen wie dasjenige, das neuerdings das Blashorn des germanischen Gottes Heimdallr gehabt hat. Dieses Horn ist nämlich von E. H. MEYER, German. Mythol. 1891 S. 228 für den Regenbogen erklärt worden. Nun ist aber Heimdallr schon längst (von WILHELM MÜLLER) als Mondgott erkannt, woraus sich dann mit zweifelloser Sicherheit ergiebt, dass auch das Blashorn Heimdallrs nicht der Regenbogen — ein an und für sich schon ganz unmögliches Bild! — sondern die Mondsichel ist. So erweckt auch die griechische Göttin Iris vielfach den Eindruck, als habe sich dieselbe erst allmählich aus einer ursprünglichen Mondgöttin[3] in eine solche des Regenbogens verwandelt.

Noahs Weinbau, Rausch und Nacktheit. Nach Gen 9 20f. (J) fing Noah, der Ackersmann (איש האדמה) an, einen

[1] Voll Tau zu sein ist sonst eine Eigenschaft des Mondes, s. oben S. 45f.

[2] Hermes ist zweifellos Mondgott, s. SIECKE, Urreligion S. 14.

[3] Ist doch nach Plutarch, Plac. phil. 3 5 die Iris von manchen für „stierköpfig" gehalten worden.

Weinberg[1] zu pflanzen; er trinkt von dem Wein, wird trunken und liegt entblösst in seinem Zelte.

Dieser Mythus scheint an sich mit der Flutsage lediglich keinen Zusammenhang zu haben und erst von einem späteren Redaktor willkürlich mit ihr verknüpft worden zu sein[2] (die näheren Gründe, die für diese Annahme sprechen, s. bei GUNKEL S. 71). Indes ist schon der Umstand beachtenswert, dass wir eine Verbindung beider Sagenstoffe, die weniger äusserlich ist als die in der Genesis, in Apoc Bar (griech.) 4 haben. Dort lesen wir, dass durch die Flut die Rebe des Weinstocks aus dem Paradiese herausgerissen und weggespült, durch Noah aber wieder angepflanzt wurde. Nun gehört diese Schrift freilich erst der nachchristlichen Zeit an, allein hierin liegt kein Hindernis, anzunehmen, dass diese Ueberlieferung, die den Noah der Flut mit dem des Weinbaus in enge Verbindung brachte, nicht müssige Spekulation späterer Zeit, sondern in dem ursprünglichen Sinn beider Sagenstoffe begründet ist und auf alten Erinnerungen beruht. Thatsächlich finden wir denn diese Kombination von der Flut- (Schiff-) Sage und dem Mythus von der Erfindung des Weinbaus auch anderwärts. So in der schon mehrfach erwähnten Sage von Rhoio, die von ihrem Vater Staphylos (σταφυλή = Weintraube) in einer Truhe ausgesetzt wird und deren Sohn Anios von Dorippe auf Delos Vater dreier Töchter: Οἰνώ, Σπερμώ und Ἐλαΐς (hier haben wir also, wiederum wie in der Noahsage, auch noch die Beziehung zum Oelbaum) wird. Ferner im Dionysosmythus, vgl. USENER a. a. O. S. 115f.: „eine

[1] Das Wort כֶּרֶם könnte nach dem Arabischen auch so viel als Weinstock bezw. Weinstöcke bedeuten.

[2] Man weist deswegen die Erzählung von Noahs Weinbau seit BUDDE (Urgeschichte S. 232ff.) einer besonderen Quelle zu. Dieselbe wird als Bestandteil von J angesehen, aber innerhalb dieser Sammlung von Jj getrennt als Je, weil sie nicht von Anfang an den Gottesnamen Jahve gebraucht, sondern erst von Enos an. Zu ihr gehören ausser Noahs Weinbau Teile der Paradiesesgeschichte und der Sethitenstammbaum. Vgl. GUNKEL S. 21f., 50, 71.

schwarzfigurige Schale des Exekias (s. Wiener Vorlageblätter 1888 Taf. VII, 1[a]) stellt den bärtigen, epheubekränzten Gott dar, in der Rechten das Trinkhorn, wie er bequem gelagert in dem durch keine menschliche Hand bewegten Schiffe über das Meer dahinfährt. Der Schnabel des Schiffes ist delphinartig gestaltet und rings um das Schiff tummeln sich — im ganzen 7 — Delphine. Am Maste schlingt sich die Wunderrebe empor, deren mit schweren Trauben behangene Zweige das ganze Schiff überdachen". Ferner gilt derselbe Osiris, der von seinem Bruder Seth in einem Sarg gefangen und ins Meer gesetzt wird, als Erfinder wie des Getreide- so auch des Weinbaus (Diodorus Sic. I 15ff. ed. Vogel).

Es ist auch nach allem bisherigen nicht schwer zu verstehen, wie es zu einer Kombination des Schiffs- und des Weinstocksmythus kam. Schon in der Flutsage vereinigt ja Noah eigentlich zwei verschiedene Rollen in sich, die ihm beide als Mondheros zukommen, die des Schiffers und die des Patronen über das Vieh[1] (Schäfers, Hirten etc.). In der Sage von Noah dem Winzer erfährt nun auch noch die Würde des Mondgottes als des „Herrn der Pflanzen"[2] die ihr gebührende Berücksichtigung. Die Flutsage erzählt uns die Erhaltung der Tiere, die von Noahs Weinbau die Erhaltung bezw. Erneuerung der Pflanzenwelt, die durch die Rebe repräsentiert ist. Und wie der Kahn oder das Schiff nichts anderes bedeutet als den Mond, so auch der Weinstock, sei's nun, dass man in der Mondsichel eine Ranke, sei's, dass man im Vollmond eine Beere oder Traube zu erblicken geglaubt hat. So wird ja auch der Mondgott Sin in einem Hymnus von Ur angeredet als „Frucht, welche von selbst sich erzeugt, šiha-

---

[1] So ist ja Yima, der iranische Sintflutheld, „der gute Hirte" und der indische Rudra, der nach Siecke ein alter Mondgott ist, führt den Kultusnamen Paçupati, „Herr des Viehs". Siecke, Archiv I 245.

[2] Der Mondgott Soma heisst ausdrücklich oshadhîpati, „Herr der Pflanzen", Ṛv. 9, 114 2; 9, 12 7 (s. Hillebrandt I 390, 392).

kattu, welcher zum Ansehen da ist, von dessen üppiger Fülle man nicht satt wird(?)" (JENSEN, Kosmol. der Babyl. S. 103), so lesen wir Ṛv. 5, 54 12: „an dem Himmelsgewölbe, dessen Glanz unerreichbar ist, schüttelt ihr Getreuen, o Maruts, die glänzende Pippalafrucht (= Soma als Mond)" (HILLEBRANDT a. a. O. I 324), und die Tahitier hatten den Glauben, dass sich im Monde ein schönes Land befinde, in welchem die heilige Feige, der Aoabaum wild wachse — man sieht ihn in den dunkeln Flecken im Mond —; von dort sei er durch einige Vögel nach der Erde verpflanzt worden (WAITZ-GERLAND VI 266). So gut man nun im Mond einen Feigenbaum erblicken konnte, so gut auch einen Weinstock, um so mehr als man vielfach glaubte, dass der Mond speziell die Wirkung habe, die Trauben zur Reife zu bringen (Geopon. 7 1 ἡ σελήνη πεπαίνει τὰς σταφυλὰς θερμὴ οὖσα καὶ ὑγρά s. ROSCHER, A. L. 3152). Dafür, dass dies auch thatsächlich geschehen ist, spricht gewiss die spätjüdische Ueberlieferung, nach der im Paradies sich goldene Reben befinden (s. GASTER, The chronicles of Jeraḥmeel in Oriental Translation Fund, New Series IV, London 1899 p. 39f.). Das Gold ist nämlich in den Mythen nie bloss bildlich, sondern immer buchstäblich zu verstehen und hat meist solare oder lunare Bedeutung (SIECKE, Urreligion S. 17). Auch der goldene Weinstock, den Zeus als Entgelt für den geraubten Ganymedes nach der kleinen Ilias dem Vater desselben, Laomedon, gegeben hat und der für ein Werk des Hephaistos[1] galt (s. PRELLER[3] I 412), ist wohl auf den Mond zu deuten. Ein solcher goldener Weinstock mag dann auch die Wunderrebe des Dionysos, die wir erwähnten und die von Osiris gepflanzte ursprünglich gewesen sein. Dionysos selbst ist ja von Hause aus zweifelsohne Mondgottheit (vgl. SIECKE, Myth. Br. S. 239f.), und so wird auch

[1] Hephaistos ist wie die Ribhus, Tvashtar, Daidalos, Schmied Wieland und andere Künstler der Sage nach SIECKE, Myth. Br. S. 244, eine Mondgottheit.

der schöne, von ihm geliebte Jüngling Ampelos geradezu mit dem Monde identifiziert in der Stelle Nonnus Dionysiaca 10, 191f., wo es von Ampelos heisst:

> εἰ δὲ βοογλήνων φαέων εὐφεγγέϊ κύκλῳ
> ὀφθαλμοὺς ἐλέλιζεν, ὅλη σελάγιζε Σελήνη.

Auch bei Osiris liesse sich gewiss vieles zu Gunsten der Annahme anführen, dass er ein Mondgott ist[1].

Im A. T. kommt der himmlische Weinstock ausser Gen 9 noch Jud 9 12f. vor. Oder was sollen wir uns sonst unter einem Weinstock, der über (עַל) den Bäumen schwebt (נוּעַ), vorstellen? Auch die Erwähnung der Götter, die der Most des Weinstocks nicht minder fröhlich macht als die Menschen (v. 9), zeigt deutlich, dass wir es hier mit einem mindestens zwei Welten, der irdischen und der himmlischen, angehörigen Gegenstande zu thun haben (s. das oben S. 112 zum Oelbaum in Jud 9 Bemerkte). Dass speziell die Rebe Noahs nichts anderes ist, als die sonstigen mythischen Weinstöcke, ist noch deutlich aus der Stelle Jubil 7 1ff. zu erkennen. Danach pflanzte Noah im ersten Jahr der siebenten Jahrwoche „Wein[stöcke] an dem Berg, auf dem der Kasten gehalten hatte, mit Namen Lubar von den Bergen des Ararat, und sie brachten Frucht im vierten Jahr und er hütete ihre Frucht und pflückte sie in diesem Jahr im siebenten Monat ab. Und er machte Wein daraus und that ihn in ein Gefäss und bewahrte ihn auf bis zum fünften Jahre bis zum ersten Tag am Neumond des ersten Monats“ (darauf folgt der ausführliche Bericht über das von Noah bei diesem Anlass gefeierte Fest und dargebrachte Opfer). Natürlich ist der Neumond hier ebenso mit Absicht hervorgehoben, wie in dem Flutbericht des Buches

[1] Ich erwähne nur das eine, dass Osiris nach Plutarch, De Iside et Osir. 42 von den Aegyptern in einer mondsichelförmigen Lade bestattet wurde, weil der Mond, wenn er der Sonne sich naht, in sichelförmiger Gestalt verschwindet. Vgl. auch die Bemerkungen von SIECKE, Myth. Br. S. 159f.

der Jubiläen. Ferner erkennen wir zwar in dem Umstand, dass die Sage als Jahresmythus erscheint, ebenso ein Zeichen des späteren Ursprungs dieser Version wie in dem ähnlichen Prozess, den der Flutmythus schon in der Genesis durchgemacht hat. Doch steht auch hier die Zwölfzahl der Monate (sechs Monate brauchen die Trauben zum Reifwerden und ebensoviele Zeit der Most bis zur Klärung) im Zusammenhang mit Mondkalender und Mondverehrung.

Wie im Rigveda Soma = Mond ein „goldener, lieblicher Rauschtrank" (9, 86 42 HILLEBRANDT a. a. O. I 305), ein „Rauschtrank der Götter" (9, 78 4 HILLEBRANDT I 304f.) heisst, so hat auch der Trunk vom Saft der Rebe Noahs Rausch zur Folge. Die Vorstellung des Berauschtseins des Mondgottes ist möglicherweise begünstigt worden durch die merkwürdigen Irrwege des ihn repräsentierenden Gestirns[1], und so mag am Ende auch die Bemerkung in der Flutsage des Mahābhārata: „Das Schiff wirbelte wie eine trunkene Dirne" eine ähnliche Bedeutung haben wie Noahs Trunkenheit. Das Gefäss, aus dem Noah getrunken hat, ist zwar nicht ausdrücklich erwähnt, wird aber wie dasjenige, in dem nach Jubil 7 2 der Trank von ihm aufbewahrt wird, kein anderes sein, als der „Becher Jahves", d. h. der Mond als himmlische Trinkschale aufgefasst (vgl. zu diesem in vielen Mythen vorkommenden Bild die Ausführungen SIECKE's, Myth. Br. S. 239 f.); wer aus demselben getrunken hat, berauscht[2] und entblösst sich (Hab 2 16 5 21).

[1] So wird der von SIECKE als Mondgott erkannte Rudra Ṛv. 1, 114 4 vaṅkú genannt, was nach SAYANA's Erklärung so viel bedeutet als kuṭilagantar = „krumm oder gewunden gehend" und vakragâmin = „schief gehend" oder „im Bogen gehend". SIECKE meint — diese Zeitschrift I 144 f. —, das Wort könnte eine Hindeutung auf die so eigenartig gewundene Mondbahn enthalten und vergleicht Λοξώ als Beinamen der Mondgöttin Artemis.

[2] Zu Noahs Rausch vgl. den Lots (Gen 19 30 ff.) und den Tiefschlaf Adams (Gen 2 21). Adam wie Lot halte ich, wie schon bemerkt, ebenfalls für Mondwesen.

So entblösst sich denn auch Noah. Die Entblössung aber ist wieder eine der zahllosen mythischen Erklärungen für die Verfinsterung des Mondes: dem Mond wird sein prächtiges Gewand ausgezogen. Vgl. Siecke, Märchen S. 19: „Auch als Abziehen einer glänzenden Haut wird die Mondverfinsterung nicht selten bezeichnet", derselbe, Myth. Br. S. 151f., 171, 210, wo das goldene Vliess, die Löwenhaut des Herakles, das Fell des kalydonischen Ebers und anderes in diesem Sinn gedeutet wird. In den Veden findet man die Vergleichung des glänzenden Schimmers, in dem der Mond sich uns zeigt, mit einem Kleid sehr häufig, vgl. Ṛv. 9, 70 2 „in die hellstrahlenden Wasser hat er sich gerne gekleidet"; 9, 86 14 „in ein Gewand sich kleidend, das an den Himmel streift"; 9, 89 2 „der König der Ströme, kleidete er sich in ein Gewand" (s. Hillebrandt a. a. O. S. 356f.). An anderen Orten wird hervorgehoben, woher der Mond sein Gewand hat, nämlich von der Sonne, so 9, 71 9 „wie ein Stier die Herde durchwandelnd brüllt er; er legte die Pracht der Sonne an"; 9, 86 32 „er bekleidete sich mit der Sonne Strahlen, aufspannend kundig ein dreifach Gewebe" (Hillebrandt S. 467). Vgl. auch hier wieder die oben (S. 110) angeführte Stelle aus dem Sāmaveda. Auch die semitischen Völker haben dieses Bild. So heisst der Vollmond כֶּסֶא von כסא oder כסה = decken, bedecken; nach dem babylonischen Epos Inuma íliš T. V Z. 12ff. (Jensen, Mythen und Epen S. 31) bekommt der Mond monatlich, ohne Aufhören eine Königsmütze (agū), wozu es sich nahelegt, Gilg.-Ep. T. XI Z. 258 (Jensen S. 248f.) zu vergleichen: „Erneuert werde die Binde seines Hauptes (sc. Gilgamiš', des Sohnes der Ištar)! Er möge bekleidet werden mit einem Gewande, seinem Schamtuch —". Angesichts der nahen Beziehung, in der Gilgamiš zu UT-napištim steht[1], ist diese Parallele zu Noah

---

[1] Gilg.-Ep. T. XI Z. 2ff. sagt Gilgamiš zu UT-napištim: „Ich schaue diesen, UT-napištim: deine Masse sind nicht anders; wie ich (bist) du.

besonders frappant. Zu beachten ist, was letzteren betrifft, dass nach Jubil 7 7 — wie nach 5 23 die Flut — Rausch und Entblössung am Abend eintritt: der Abend gilt, wie wir sahen, vielfach als der Moment, in dem die vollständige Verfinsterung des Mondes erfolgt. Die Entblössung findet statt in Noahs Zelt (בְּתוֹךְ אָהֳלֹה Gen 9 21). Wie die Sonne (ψ 19 5), so hat auch der Mond sein Zelt im Westen. Häufiger als vom Zelt redet wohl der Mythus von der Höhle, in der die Mondgottheit wohnt (vgl. SIECKE, Mondgottheit S. 6; Rudra, Archiv I 253; auch Lot wohnt in einer Höhle Gen 19 30).

Die Geschichte von Noahs Rausch und Entblössung giebt nun dem Mythus Gelegenheit, auch seiner drei Söhne umständlicher als bisher Erwähnung zu thun. Wir erblicken in denselben drei Phasen des Mondes. Neben der Annahme von vier findet man nämlich besonders häufig auch die von drei Mondphasen. Τρίμορφος γάρ, lesen wir Joh. Lyd., De mens. III 10, ἡ σελήνη. Drei Räder hat der Wagen des Mondes, Viṣṇupurāṇa 2 12 (HILLEBRANDT a. a. O. I 291f.); tryudhán, der drei Euter Habende wird nach SIECKE Ṛv. 3, 56 3 Rudra genannt (Archiv I 220f.). Τρίμορφος, τριοδῖτις, τρικάρηνος heisst Hekate (s. PRELLER[3] I 258f. und den in Joh. Lyd. III 10 zitierten Vers), die sicher Mondgöttin ist (vgl. SIECKE, Myth. Br. S. 59 A. 1).

Aus den Namen von Noahs Söhnen ist freilich für das Verständnis ihres Wesens kaum etwas zu gewinnen. Wir lassen sie daher zunächst beiseite und wenden uns der leichter zu verstehenden Handlung zu, die von ihnen erzählt wird. Das Gewand, das Noah im Rausch verloren hat, ist, wie wir sahen, die glänzende Mondhülle. Kanaan — nicht Ham, die Worte „Ham, der Vater Kanaans" in v. 22 sind Glosse —, Noahs jüngster Sohn (v. 24), sieht die Scham seines Vaters und sagt es den Brüdern draussen. Er ist der neue Mond,

---

Und du bist nicht anders; wie ich (bist) du". UT-napištim erscheint somit geradezu als eine Art von Doppelgänger des Gilgamiš.

dessen Gesicht gegen Westen gerichtet ist, während er selbst immer mehr nach Osten rückt. Hierzu passt ganz gut, dass Kanaan der jüngste (הקטן) ist. Der neue, nur eine ganz schmale Sichel bildende Mond erscheint jedesmal naturgemäss als das jüngste, eben geborene Kind des alten Mondes. Nun hat Gunkel (Kommentar S. 72), nachdem schon Holzinger in v. 22 eine Lücke konstatiert hatte, dieselbe in trefflicher Weise durch die Annahme ergänzt: Kanaan wird dem Vater das Gewand völlig ausgezogen und fortgenommen haben[1]. Diese Annahme passt aufs beste zu unserer Erklärung des Hergangs: der neue Mond scheint in der That den alten seines Gewandes beraubt zu haben, um es sich selbst anzulegen. Hierzu wäre dann der Kleiderdiebstahl zu vergleichen, den der Mondgott Hermes als kleiner Knabe an seiner Mutter Maia verübte (Preller[3] I 328). Um die Gefühle einigermassen würdigen zu können, mit denen die alten Hörer die Erzählung von Kanaans Pietätslosigkeit begleiteten, mag man sich etwa der Stelle Jes Sir 43 8 erinnern, wo es mit Bezug auf den Mond heisst „wie ehrfurchtgebietend ist er bei seinem Wechsel (oder bei seinem ‚Sichverändern‘, ‚Sichumkleiden‘)!“ (מה נורא בהשתנותו). Wie es scheint, hängt auch der Fluch Noahs über Kanaan 9 25 (עבד עבדים יהיה לאחיו) mit dem Kleiderraub Kanaans zusammen, denn die Grundbedeutung von עבד ist „decken“[2]. Die beiden älteren Brüder, Sem und Japhet, die das Gewand auf ihre Schulter legen und rückwärtsgehend die Blösse des Vaters bedecken (v. 23), sind Phasen des abnehmenden Mondes. Das Kleid selbst, das sie im Osten holen (vgl. die Holung des goldenen Vliesses; Siecke,

---

[1] Nur so gewänne v. 24 einen rechten Sinn, weil dann Kanaan seinem Vater wirklich etwas „angethan“ hätte.

[2] Dagegen bemerkt Gunkel (S. 74) zu den Sprüchen über die beiden anderen Söhne mit Recht: der Zug des Segens, dass Japhet den Sem aus seinen Sitzen vertreiben soll, sowie der andere, dass Japhet ein weites Gebiet bekommen soll, ist durch die vorhergehende Erzählung nicht begründet.

Myth. Br. S. 210), ist der Vollmond: dass es nicht ein gewöhnliches Kleid sein kann, beweist schon der Umstand, dass die Brüder es zu zweit tragen. Sie gehen rückwärts, denn ihre Bahn läuft scheinbar von Osten nach Westen, während ihr Gesicht nach Osten schaut. Hierzu ist das Rückwärtsgehen des Hermes zu vergleichen, der dem Apollo die Rinder stahl (PRELLER[3] I 313f.; s. oben S. 28f.).

Nun erst ist es möglich, auch auf die Bedeutung der Namen von Noahs Söhnen etwas einzugehen. Hier ist zunächst zu unterscheiden zwischen den Namen der Söhne Noahs in der von Je erzählten Geschichte von Noahs Weinbau und den Namen, wie sie uns die beiden Referenten der Flutgeschichte P und Jj geben. Hier heissen Noahs Söhne Sem, Ham und Japhet, dort Sem, Japhet und Kanaan (die Worte „Ham ist der Vater Kanaans" v. 18 und „Ham der Vater des" [Kanaan] v. 22 sind zum Ausgleich mit der anderen Tradition von einem Redaktor eingeschaltet).

Wir beginnen mit Sem, Japhet und Kanaan. Alle diese drei Namen vertragen sich mit der Annahme, dass Noahs Söhne Mondphasen sind. שֵׁם (Sem), von שׁמה, arabisch sama'a eigentlich emporstarren, daher 1. hoch sein, 2. sich erheben, sichtbar, kenntlich sein (Gesen. Lex.[11]), passt wenigstens gut für eine Gestirngottheit im allgemeinen. Dagegen יֶפֶת (Japhet) speziell auch für eine Mondgottheit. Allerdings darf man dann nicht von der in Gen 9 27 gegebenen Etymologie ausgehen und das Wort als Hiphilbildung von פתה ansehen und mit „er mache weit" oder „er macht weit" wiedergeben, sondern es wäre das Wort mit BUDDE (Urgeschichte S. 360ff.) von יפה (Grundbedeutung „ragen", „hoch sein", dann „hervorragen", übertragen „vollendet sein", Ges.[11]) abzuleiten und im Sinn von „Schönheit" zu fassen, wobei dann Cant 6 10 „schön wie der Mond" (יפה כלבנה) zu vergleichen wäre[1]. Endlich würde

[1] Ob der Name irgend etwas mit dem des Japetos, des Vaters des

sich der Name כנען (Kanaan), von כנע, arabisch kanaʿa (wohl wie das verwandte kanaʿa = sich zusammendrücken, sich zusammenziehen), auf die schmale Mondsichel deuten lassen oder wenigstens allgemein auf ein zum Untergang sich neigendes Gestirn (in dieser Bedeutung kommt kanaʿa nach Ges.[11] vor).

Aber wenn so auch die einzelnen Namen sich auf den Mond deuten liessen, so macht es doch Schwierigkeit, sie in dieser Bedeutung mit dem Inhalt von Gen 9 20ff. in Einklang zu bringen. Nach den Handlungen, die hier von Noahs Söhnen berichtet sind, müssten Sem und Japhet Phasen des abnehmenden, Kanaan eine solche des zunehmenden Mondes sein. Allein hierzu will keine der Bedeutungen ungezwungen passen, die wir für diese Namen finden konnten. שם scheint, wenn das Wort auf ein Gestirn geht, nicht sowohl ein abnehmendes als ein zunehmendes zu bezeichnen und umgekehrt כנען eher die Sichel des abnehmenden als die des zunehmenden Mondes. Dagegen scheint sich der Name Japhet am besten für den Vollmond zu eignen, und doch kann von diesem nicht gesagt werden, dass sein Gesicht rückwärts gewendet sei. Diese Erwägungen führen zu dem Resultat, dass die Namen Sem, Japhet und Kanaan, obwohl vielleicht Bezeichnungen von Mondphasen, doch in die Geschichte von Noahs Weinbau nicht passen, sondern später hereingekommen sind und andere, passendere, verdrängt haben. Die Ursache dieses Prozesses mag die gewesen sein, dass die Völkerstämme, die sich von den ursprünglich in unserer Erzählung genannten Noahsöhnen ableiteten, verschwunden waren und man das Bedürfnis hatte, andere noch vorhandene Völkerstämme mit Noah, „dem Ackersmann", in Verbindung zu setzen.

Die Namenangaben bei P (Gen 5 32 6 10 7 13 10 1) und bei Jj (9 18) einerseits und diejenige bei Je andererseits

---

Prometheus und Grossvaters Deukalions (Apollod. I 2 2 und I 7 2) zu thun hat, bleibe dahingestellt.

stimmen darin überein, dass zwei der Söhne Noahs beidemal dieselben Namen tragen: Sem und Japhet. Sie unterscheiden sich dagegen von einander einmal dadurch, dass die Altersreihenfolge eine andere ist: Japhet, der bei Je der mittlere der Brüder ist, erscheint bei P und Jj regelmässig als der letzte; und fürs andere tritt bei P und Jj an die Stelle des Namens Kanaan durchweg der Name Ham. Dieser Name wäre also noch zu besprechen. Das Wort חָם wird gewöhnlich von חמם = heiss sein, abgeleitet. Da aber nicht die Menschen heiss sind, sondern nur etwa die von ihnen bewohnten Gegenden, so dürfte die Ableitung von dem verwandten חום = verbrannt, schwarz sein den Vorzug verdienen besonders im Hinblick auf 10 6f., nach welcher Stelle von חָם die Kuschiten abstammen (= die Schwarzen, Jer 13 23) und auf Sanhed. 108 b, wonach Ham, weil er sich in der Arche begattete, an seiner Haut bestraft wurde, was nach WÜNSCHE II 3, 272 wohl so viel heissen soll, als dass Ham schwarz wurde. Somit wäre also, wenn Noahs Söhne Mondphasen sind, Ham = der dunkle Mond[1]. Freilich sollte man dann erwarten, dass die Namen der beiden anderen Söhne ebenfalls die Bedeutung von Farben hätten. Ueberlieferungen, nach denen alle drei Söhne Noahs verschiedene Hautfarbe hatten und die Ahnherren der durch ihre Farbe sich unterscheidenden Menschenrassen wären, sind auch thatsächlich vorhanden. Vor allem ist auf Hen 89 9 zu verweisen, wo es heisst: „Einer von den drei Farren (= die Söhne Noahs) war weiss, ähnlich jenem Farren (Noah selbst), einer von ihnen war rot wie Blut und einer schwarz. Schwarz, weiss und rot erscheinen aber

[1] Ueber schwarze Mondgottheiten (Rudra, Memnon, Demeter u. a. vgl. SIECKE, Myth. Br. S. 56). Ist Ham wirklich der dunkle Mond, so ergiebt es sich auch von hier aus, dass die Erwähnung von Ham in Gen 9 22 nicht herpasst. Denn in diesem ganzen Mythus erscheint gerade Noah als der „dunkle“ Mond, da er ja seines glänzenden Gewandes beraubt ist; neben ihm hat ein zweiter „Schwarzer“ keinen Raum.

auch sonst als die dem Mond heiligen Farben. Vgl. Preller[3] II 475 f.: „Die Kureten sagten dem Minos, es gebe in seiner Herde eine Kuh, welche dreimal die Farbe wechsele, indem sie erst weiss, dann rot, dann schwarz sei; offenbar ein Symbol des Mondwechsels“; Siecke, Rudra, in dieser Zeitschrift I 119 ff.: „Agni als Mond ist offenbar mit der Schilderung gemeint: schwarz, weiss und rot ist seine Bahn etc., Ṛv. 10, 20 9“; vgl. auch die drei Farben Sneewittchens: weiss wie Schnee, rot wie Blut und schwarz wie Ebenholz (Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 53). Sollten vielleicht ursprünglich von den Brüdern des schwarzen Ham der eine „der Rote“, der andere „der Weisse“ geheissen haben? Dann könnte man allenfalls an Edom und Laban denken![1]

Allem nach hat es hier schon in alter Zeit verschiedene, einander durchkreuzende Traditionen gegeben und sagt uns weder Je noch auch Jj oder P mehr, wie Noahs Söhne eigentlich geheissen haben. Am frühesten dürfte unter den uns überlieferten Namen der Name Ham mit der Noahsage verbunden worden sein.

Möglicherweise spiegelt sich dieser Sachverhalt wieder in einer Angabe des Pseudoberosus bei Ioannes Annius lib. III (s. Fabricius, Cod. pseudepigr. I 299 Anm.), wonach Noah mehr als drei Söhne gehabt hätte und Ham der älteste unter ihnen gewesen wäre. Dann wäre vielleicht auch die weitere dort von Ham sich findende, übrigens auch im Talmud, San-

---

[1] Nach Gregor. Abulfarağ, Historia dynastiarum (in der deutschen Uebersetzung von Bauer) I 13, erhält Ham das Land der Schwarzen, Sem das der Braunen, Japhet das der Roten. Von Fabricius, Cod. pseudepigr. I 261, wird es als Meinung einiger angeführt, infolge Noahs Fluch seien die Nigriten und Aethiopier schwarz geworden. Nach Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner 1845 S. 46, hat sich nicht bloss Ham, sondern auch Japhet gegen Noah versündigt. Ham verspottete ihn sogar und ward darum der Vater aller schwarzen Menschenarten. Japhet zeugte zwar weisse Kinder, doch sollte keiner seiner Nachkommen zur Prophetenwürde gelangen.

hedr. 70[a] (Wünsche II 3, 119f.), überlieferte Erzählung älter, als man zunächst geneigt sein möchte, anzunehmen, dass nämlich Ham den Noah durch Magie entmannt hätte. Mit unserer Deutung aller Noahsagen stünde dieser Zug durchaus im Einklang. Denn Entmannung ist ja eines der mythischen Bilder für die Mondsverfinsterung. So ist auch die Sage von Kronos, der seinen Vater Uranos mit einer grossen Sichel entmannt und das Zeugungsglied hinter sich (vgl. das Hintersichwerfen der Steine durch Deukalion und Pyrrha!) ins Meer wirft (aus dem sich bildenden weissen Schaum entsteht die Mondgöttin Aphrodite), eine Mondsage, s. Siecke, Myth. Br. S. 190, sowie desselben Verfassers Aufsatz „Max Müllers mythologisches Testament“ in dieser Zeitschrift V 124.

Was die in der „Völkertafel“ Gen 10 aufgeführten Nachkommen der Söhne Noahs betrifft, so wollen wir uns hier auf Namendeutungen nicht einlassen, sondern beschränken uns auf Hervorhebung des einen Umstands, dass der Enkel Sems, der Sohn Ebers, Joktan, unter seinen 13 Söhnen einen hat namens יֶרַח (= Mond) 10 26. So ist unter den Nachkommen Deukalions von Hellen und dessen Sohn Aiolos der von Selene geliebte Endymion (von Siecke, Myth. Br. S. 22 für den untergegangenen Sonnengott gehalten). Derartige Descendenzen verraten uns natürlich immer auch das eigentliche Wesen der Ahnen (vgl. hierzu die Ausführungen Siecke's, Myth. Br. S. 71 ff.).

Belehrung der Menschen durch Noah über die Geheimnisse der Astronomie. Schon während der Sintflut soll Noah nach einer jüdischen Ueberlieferung bei Albiruni, Chronology transl. by Sachau 67, die Monatsanfänge — da der Himmel sechs Monate lang bedeckt war — durch Berechnung festgestellt haben. So soll er auch nach der Flut seine Nachkommen über den Lauf der Gestirne belehrt und das Jahr nach dem Lauf der Sonne und die 12 Monate nach der Bewegung des Mondes eingeteilt haben (vgl. Ioannes

Annius III nach Pseudoberosus: docuit item illos astrorum cursus et distinxit annum ad cursum Solis et duodecim menses ad motum lunae[1] [nach FABRICIUS, Cod. pseudepigr. I 244ff.]). Auch die Angabe des Koran, Sûre 71 14, mag hier beigezogen werden, wonach Noah vor der Flut davon predigte, wie Gott die sieben Himmel geschaffen und den Mond zum Licht und die Sonne zur Fackel eingesetzt habe. Müssen wir schon alles dies durchaus in der Ordnung finden bei einem Wesen, das von Haus aus nichts anderes als der Mond selbst ist und dessen Bedeutung als Zeitteiler uns schon in den genauen Zeitangaben entgegentritt, die wir in der Fluterzählung der Genesis und namentlich des Buches der Jubiläen antreffen, so ist es geradezu die glänzendste Bestätigung unserer Auffassung Noahs, wenn die Nabathaeer ihn für den Verfasser eines grossen Werkes hielten, das ihm vom Mond eingegeben war. Vgl. CHWOLSOHN, Die Ssabier I 708, wo als Zitat aus Quatremères Excerpten aus der Agricultura Nabathaeorum zu lesen ist: „Noé passait pour auteur d'un grand ouvrage qui lui avait été inspiré par la lune.“[2]

Auch auf Heilung aller Krankheiten versteht sich Noah nach Jubil 10 10 12f., wie denn auch das Harz seines Schiffes nach Berossos bei Eusebius abgekratzt und als Mittel zur Abwehr aller möglichen Uebel gebraucht wurde. Dies steht vollkommen im Einklang mit der Thatsache, dass eine Menge indogermanischer Mondgottheiten für heil- und arzneikundig galt, so Rudra, Selene, Artemis, Medea, Asklepios, Dionysos, Freya-Frigg u. a., s. ROSCHER, Ausführl. Lex. Art.

---

[1] Vgl. übrigens schon Hen 60 11ff., wo dem Noah (nicht dem Henoch) von einem Engel die Geheimnisse der Natur gezeigt werden, unter anderem auch „die Kraft des Mondlichtes“ „und wie es eine Kraft der Gerechtigkeit (?) [ist]“.

[2] Vgl. hierzu die Anschauungen der Inder über den Mondgott Soma, der als Hort aller Weisheit, der Quell aller Gedanken und Lieder ist, Ṛv. 1, 105 4; „Das Mittel, wodurch er wirkt, ist der Trank“, HILLEBRANDT a. a. O. I 400ff.

Mondgöttin S. 3155f.; SIECKE, Myth. Br. S. 109 A. 2 und 168. Direkt vom Mond selbst wird seine Heilkraft gerühmt in dem dem Lobpreis des Mondes (Mâh) gewidmeten Yašt (7) im Avesta § 5, wo er (in der Uebersetzung DARMESTETER's) als Dieu-guérissant angerufen wird. Diese Vorstellung wird wohl darauf zurückzuführen sein, dass der Mond, wenn er abnimmt, scheinbar krank und schwach, aber nach einigen Tagen schon, als zunehmender, wieder gesund und kräftig wird. Nach HILLEBRANDT a. a. O. I 507 ist die Vorstellung vom krank gewordenen Monde ein beliebtes Thema in der indischen Litteratur, und nach Muchars Noricum 2, 36 heisst (vgl. auch GRIMM, Myth. S. 674) der zu- und abnehmende Mond geradezu der gesunde und kranke Mann. Aehnliche Vorstellungen treffen wir bei den Kariben und Huronen (s. TYLOR, Anfänge der Kultur I 324). Als Urheberin der Wiederherstellung des Mondes galt nach der einen Anschauung allerdings die Sonne (vgl. Plutarch, De Is. et Os. p. 55), aber nach anderer Anschauung muss allem nach auch dem Monde selbst die Fähigkeit zugeschrieben worden sein, sich wieder gesund zu machen. War er doch der Herr der Pflanzen und der Kräuter, die Ursache des Wachsens und Gedeihens (vgl. Soma, Rudra, Medea u. a., SIECKE, Myth. Br. S. 168), wie sollte er nicht das Heilkraut kennen, ja bei sich selber haben, das ihm selbst die Wiedergenesung bringen konnte?

Endschicksale des Sintfluthelden. Nach Pseudoberosus bei Ioannes Annius lib. III (FABRICIUS I 244 ff.) genoss Noah in Armenien und Italien göttliche Verehrung. Man habe ihn dort Coelum, Sol, Chaos etc. (der Mond ist nicht genannt) geheissen[1]. Nach seinem Tod sei Noah „in animam caelestium corporum" verpflanzt worden. UT-napištim,

[1] Schon was Hen 65 12 von Noah gesagt ist, „er hat deinem Namen unter den Heiligen ewige Dauer verliehen", grenzt so nahe an göttliche Verehrung, als es innerhalb des Rahmens des jüdischen Monotheismus irgend geschehen kann.

der „vormals Mensch war", soll nach Gilg.-Ep. XI Z. 202f. mit seinem Weib nun sein wie die Götter und „in der Ferne, an der Mündung der Ströme" wohnen. JENSEN hält die „Mündung der Ströme" für einen mythischen Begriff; er denkt an die im Westen gesuchten „Inseln der Seligen". Aehnlich ist Xisuthros nach Berossos bei Euseb. I 19—24 samt denen, die mit ihm aus dem Schiff gestiegen waren, entrückt worden (γενέσθαι ἀφανῆ, ab oculis abiisse, evapuisse). Die Tochter Noahs wurde von der Religionsgenossenschaft Šamsjjat in der Venus göttlich verehrt (Ingîgi bei CHWOLSOHN, Ssabier I 294). All dies ist in dem von uns behaupteten ursprünglichen Sinn des Mythus durchaus begründet und bedarf keiner weiteren Erklärung; insbesondere ist das Entrücktwerden des Sintfluthelden ein Schicksal, das ihm als Mondwesen völlig angemessen ist, vgl. SIECKE, Myth. Br. S. 70.

Und sollte dasselbe nicht auch gelten von der Test. Benj. c. 10 prophezeiten dereinstigen Auferstehung Noahs?[1] Wie man das Schicksal des Mondes als ein Krank- und Gesund-, Alt- und wieder Jungwerden auffasste, so auch als ein Sterben und Wiederlebendigwerden: Ṛv. 10, 55 5 „den Mond, der in der Gemeinschaft vieler lief, den Jungen, hat der Alte verschlungen. Sieh die Weisheit des Gottes in ihrer Grösse: gestern starb er und heute lebt er auf" u. s. w. (s. HILLEBRANDT a. a. O. I 464). Der Mond ist der erste Gestorbene (SIECKE, Urreligion S. 31), aber auch der erste Wiederauferstandene. Sein Ergehen wurde daher vielfach als eine Abbildung und Weissagung des künftigen Loses des Menschen aufgefasst.

[1] „Dann werdet ihr Henoch, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob sehen, wie sie auferstehen zur Rechten mit Frohlocken." — Auch UT-napištim scheint vor seiner Versetzung an die „Mündung der Ströme" gestorben und dann zu neuem Leben erstanden zu sein nach Gilg.-Ep. T. XI Z. 7, wo Gilgamiš den UT-napištim fragt: „Wie bist du (hinein) getreten in die Versammlung der Götter (und) hast das Leben gesucht?", falls diese Stelle nicht so zu verstehen ist, dass UT-napištim eben sich dem Schicksal des Todes zu entziehen gewusst hat.

Um der Wichtigkeit der Sache willen kann ich mir nicht versagen, dies hier wenigstens mit einigen Beispielen zu belegen. „Eine der am häufigsten wiederholten und charakteristischsten Mythen von Südafrika“, wird bei den Namaquas auf folgende Weise erzählt: „Der Mond schickte einstmals den Hasen[1] zum Menschen, um ihm die folgende Botschaft zu überbringen: „Ebenso wie ich sterbe und wieder zum Leben auferstehe, so sollst du sterben und wieder zum Leben auferstehen“; aber der Hase ging zum Menschen und sagte: „Ebenso wie ich sterbe und nicht wieder auferstehe, so sollst du auch sterben und nicht wieder zum Leben auferstehen.“ Darauf kehrte der Hase um und erzählte dem Monde, was er gesagt habe, und der Mond schlug mit einem Beil nach ihm und spaltete ihm die Lippe, wie sie seither immer geblieben ist. Einige sagen nun, der Hase sei geflohen und fliehe noch immer, während andere behaupten, er hätte dem Mond das Gesicht zerkratzt und die Schrammen darauf zurückgelassen, die man noch immer darauf sehen könne“ etc. (Tylor, Anfänge der Kultur I 349). Eine ganz parallele Sage wird auf den Fidji-Inseln erzählt: Hier fand einmal ein Streit zwischen zwei Göttern statt, ob die Menschen sterben sollten. „Ra Vula (der Mond) verlangte, dass der Mensch ihm gleichen solle — eine Weile verschwinden und dann ein neues Leben beginnen. Ra Kalavo (die Ratte) wollte seinen freundlichen Vorschlag nicht hören, sondern sagte: ‚Lass den Menschen sterben, wie eine Ratte stirbt.‘ Und sie siegte“ (Tylor a. a. O. I 349). Vgl. die Sage der Karolinen-Insulaner, „dass der Mensch anfangs nur am letzten Tage des abnehmenden Mondes aus dem Leben geschieden und wie aus einem friedlichen Schlafe erwacht sei, wenn derselbe wieder erschien; aber der böse Geist Erigirers brachte ihnen den Tod, nach dem es keine Wiedergeburt

---

[1] Dem indischen Volksglauben erscheinen die Flecken und schattigen Vertiefungen im Licht des Vollmonds wie ein Hase (Grimm, Deutsche Mythol. S. 679).

giebt"; TYLOR I 350 A. 1. Die Kongoneger fielen beim Neumond auf die Knie oder standen und klatschten in die Hände mit dem Rufe: „So möge ich mein Leben erneuen, wie du erneut bist" (TYLOR II 300). Ganz derselbe Gedanke hat sich bei den Juden an den Neumond geknüpft, wenn es im Talmud Sanhedr. 42ª (WÜNSCHE II 3, 75) heisst: „Und zum Monde sprach er (Gott), dass er sich erneue, Krone und Schmuck für die, die er vom Mutterleib an getragen (Israel), dass sie einst erneuert werden gleich wie er und sie werden verherrlichen ihren Schöpfer wegen der Ehre seines Reiches." — Wir sehen somit, dass vom Mond genau in dem Sinn von einem Sterben und Wiederaufleben geredet wurde, wie wir davon reden beim Menschen, ja dass für die Auffassung früherer Zeiten diese Vorgänge derart den Charakter der Wirklichkeit und Leibhaftigkeit an sich trugen, dass der Mensch sogar in dem Schicksal des Mondes das Spiegelbild seines eigenen zu erblicken sich erkühnt hat. Wenn daher in dem von uns hier behandelten Mythus die Erwartung der dereinstigen Auferstehung des Noah ausgesprochen ist, so sehen wir zwar selbstverständlich in diesem Umstand keinen Beweis dafür, dass Noah ein Mondheros ist, wohl aber ist zu sagen, dass das Los des Auferstehens mit der Bedeutung Noahs als eines Mondheros, die sich uns aus sonstigen Gründen ergeben hat, durchaus harmoniert.

Im vorstehenden glaube ich für alle wesentlichen Züge des Sintflutmythus eine einheitliche, ohne jegliche Gewaltsamkeit anwendbare Deutung gegeben zu haben. Es mag sein, dass mir einige Versionen der Sage entgangen sind, namentlich solche, die sich bei sogenannten Naturvölkern finden; ich bin jedoch überzeugt, dass auch diese sich ohne Zwang in die von mir aufgestellte Erklärung fügen werden. Mit der Frage nach dem eigentlichen Sinn des Mythus löst sich zugleich aber auch die andere, schon so oft besprochene: wie denn das ge-

meinsame Vorkommen des Mythus und besonders der charakteristischen Detailzüge desselben bei allen möglichen zeitlich und räumlich oft so weit auseinanderliegenden Völkern zu erklären sei. Wer sich der hier vorgetragenen Gesamtauffassung des Mythus anschliesst, der wird nicht mehr — was doch immer auf eine Menge von Schwierigkeiten stösst — vielfache Einzelentlehnungen annehmen, die in historischer Zeit stattgefunden hätten, der wird insbesondere ebensowenig die biblische Tradition von der babylonischen, wie die babylonische von der biblischen herleiten wollen, sondern der erkennt in diesem ganzen Sagenkomplex ein altehrwürdiges Erbgut, das die Völker der Erde sich aus gemeinsamer Urzeit gerettet und mehr oder weniger treu bewahrt haben[1].

Sahen wir uns doch bei unserer ganzen Untersuchung auf Schritt und Tritt dazu gedrängt, einen gewissen Grundstock mythologischer Anschauungen anzunehmen, der nicht etwa bloss den Indogermanen oder den Semiten, sondern der Menschheit überhaupt in einer hinter aller geschichtlichen Erinnerung liegenden Zeit eigentümlich gewesen sein muss. In dieser „Urreligion", die wesentlich Naturerklärung und Naturverehrung war und die nach den von ihr erhaltenen Spuren einen auffallenden Grad von Einheitlichkeit und systematischer Geschlossenheit gehabt zu haben scheint, müssen Sonne und Mond oder, wie vielleicht richtiger zu sagen ist, Mond und Sonne die Hauptrolle gespielt haben. Dies ist, allerdings mit Beschränkung auf die Indogermanen, richtig erkannt worden von Siecke, dessen Schrift „Die Urreligion der Indogermanen" in dieser Hinsicht besonders zu vergleichen ist. Mit der Verehrung der beiden grossen Gestirne waren für jene Urzeit be-

[1] Auf denselben Gedanken, dass möglicherweise vieles Analoge in den Ideen der Völker nicht sowohl auf Entlehnung, als auf Vererbung von gemeinsamen Vorfahren her zurückzuführen ist, bin ich schon in meiner Schrift „Die Verwandtschaft zwischen der jüdisch-christlichen und der persischen Eschatologie" 1902 S. 148f. geführt worden.

stimmte Vorstellungen über die Beschaffenheit des Himmelsgewölbes und die jenseits desselben befindliche Himmelswelt innig verbunden. Aus diesen elementaren Bestandteilen wurden dann, im einzelnen auf verschiedene Weise, die sämtlichen Naturerscheinungen, Regen, Winde, Blitz, Donner u. s. w. abgeleitet. Auch die göttliche Verehrung von Steinen, Pflanzen, Tieren, Quellen geht auf jene Grundanschauungen, insbesondere auf die Vorstellungen über das Wesen von Sonne und Mond zurück. Möglicherweise auch der Seelenkult: die Parallelisierung der Endschicksale des Menschen mit denen des Mondes, von dem der Mensch ja nach vielfachem Glauben abstammt, auch die bei zahlreichen Völkern sich findende Annahme von dem Versetztwerden der abgeschiedenen Geister auf Mond und Sonne sind jedenfalls Umstände, die für diese Annahme zu sprechen scheinen. Um sie zur Gewissheit erheben zu können, müssten freilich erst genauere Untersuchungen anstellt werden.

Auch die Religion des Volkes Israel stammt von dieser vorauszusetzenden Urreligion ab. Daher kann insbesondere die hebräische Mythologie nur verstanden werden im Zusammenhang mit der Mythologie der anderen Völker. Eine derartige Betrachtung der alttestamentlichen Religion wird nach meiner Ueberzeugung vor allen Dingen ergeben, dass auch hier eine ganze Menge von Erzählungen, Bildern, Gebräuchen etc. auf einen uralten Mondkult zurückweisen, für dessen ehemalige Bedeutung uns die bis in späte Zeiten gefeierten Neumondfeste[1] ein lautredendes Zeugnis ablegen[2]. Natürlich fehlt in den Mythen der Hebräer das andere Hauptgestirn, die Sonne,

---

[1] Um zu schweigen vom Sabbath, dessen Feier aber ohne Zweifel ebenfalls mit Mondkalender und Mondverehrung zusammenhängt (vgl. GUTHE, Kurzes Bibelwörterbuch 1903 Art. Sabbath).

[2] Vgl. die bekannten Stellen Num 10 10; I Sam 20 5 18 24 27 34; II Reg 4 23; Jes 1 14; Hes 46 1 3 6; Hos 2 13 5 7; Am 8 5; Ps 81 4; I Chr 23 31; Judith 8 6; I Mc 10 34; Col 2 16 u. s. w. Dass der Mond überhaupt angebetet wurde, geht aus Dt 4 19 17 3; II Reg 23 5; Job 31 26 hervor.

auch nicht. Doch nimmt dieselbe in ihnen, soviel ich sehe, nicht die hervorragende Stelle ein, die man ihr schon hat geglaubt zuerkennen zu müssen. Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass Jahve selbst ursprünglich (und zwar, wie es scheint, für die Hebräer nahezu der einzige) Sonnengott ist und dass in diesem Volk sich bekanntlich schon früh das Bestreben geltend gemacht hat, Menschliches von ihm möglichst fern zu halten. Da nun das Wesen des Mythus eben darin besteht, dass die rätselhaften Erscheinungen am Himmel nach den bekannten irdischen Vorgängen gedeutet werden, so war der Sonnengott bei den Hebräern dadurch, dass man ihm keine menschlichen Erlebnisse, Handlungen u. s. w. zuschreiben durfte, dem Bereich der mythenbildenden Thätigkeit so gut wie entzogen.

Nachtrag.

Zu S. 49. Eine Ueberlieferung, nach der die Flut nicht 600, sondern 500 Jahre nach Noahs Geburt eintrat, haben wir thatsächlich in dem von M. Rh. JAMES in Vol. II, 3 (Apocrypha anecdota) p. 146 ff. der Texts and studies (ed. by J. A. Robinson) veröffentlichten lateinischen Fragment zum Buche Henoch. In diesem Bruchstück, das eine kürzere Parallelrelation zu Aeth. Hen. 106 darstellt, prophezeit Henoch seinem Sohne Lamech bei der Geburt des Noah: „Nontiatum est mihi, fili, quia post quigentos annos mittet deus cataclismum aquae ut deleat omnem creaturam . . .

Slavische Sagen vom Wechselbalg.

Mitgeteilt von

G. Polívka, Prag.

Herr Dr. J. Karłowicz hat in dieser Zeitschrift III 184f. auf einige „Germanische Elemente im slavischen Mythos und Brauch" hingewiesen. Als Nachtrag zu diesem Aufsatze mögen die folgenden Mitteilungen aufgenommen werden.

Jac. Grimm hat Deutsche Mythologie⁴ I 388 zahlreiche westeuropäische Traditionen vom Umtausche der Kinder durch Elfen und andere Wesen angeführt und mit viel Nachdruck hervorgehoben, wie gleich alle diese Traditionen sind, besonders in der Erzählung der Art und Weise, mit welcher die Eltern des unterschobenen Elfenkindes des Wechselbalges los werden und zu ihrem eigenen Kinde sich wieder verhelfen. Aus späteren deutschen, französischen und englischen Sammlungen könnte das von Jac. Grimm zusammengetragene Material nicht unbeträchtlich vermehrt werden, doch darauf wollen wir hier nicht eingehen, sondern uns beschränken auf verwandte Traditionen, die bei einigen slavischen Völkern aufgezeichnet wurden. Diese Traditionen sind besonders zahlreich bei den an die Deutschen eng angrenzenden Völkern. In erster Reihe also bei den Čechoslaven.

In Mähren[1] — an einem leider nicht bestimmten Orte —

---

[1] Český Lid IV 523f.

wird erzählt: eine Frau hatte schon siebzehn Jahre ein unterschobenes Kind. Einmal kam ein Wanderer und gab ihr den Rat, was sie anstellen sollte, dass ihr die „Divižena“ (wildes Weib) ihr Kind zurückgebe. Sie solle von der Hagebutte ein frisches Reis abschneiden, in der Mitte der Stube ein Feuer anmachen, rund herum Eierschalen mit Wasser aufstellen, durch ein Loch in der Thür dann beobachten, was geschehen werde. Das Kind werde aus der Wiege heraussteigen und zum Fenster gehen. Dann soll sie nicht zaudern, sondern es mit dem Reis schlagen, bis Blut aus ihm fliesst. Dann wird das Weib kommen und ihr ihr Kind bringen. Das unterschobene Kind sprang wirklich aus der Wiege heraus und sagte: „Wie ich ein alter Teufel bin, so habe ich nicht in solchen Töpfen kochen gesehen.“ Als die Frau die Thür öffnete, kroch es gleich in die Wiege, aber die Frau schlug es bis aufs Blut, bis das wilde Weib kam, ihr ihr Töchterchen brachte und sein eigenes Kind wegführte. Aehnlich ist eine bei den Wallachen Mährens aufgezeichnete Sage[1]. Auf den Rat der Nachbarinnen machte die unglückliche Mutter am Herde Feuer, stellte Eierschalen herum und füllte sie mit Wasser, kroch dann auf den Boden und guckte hinunter durch das Rauchloch, durch welches der Rauch aus der Stube zieht. Da sah sie, wie das Kind auf die Füsse sprang, zum Herde trat, die Eierschalen betrachtete und sagte: „Ich bin schon ein so alter Teufel, aber in solchen Töpfen habe ich, so lange ich lebe, noch nie kochen gesehen.“ Dann kehrte es wieder auf seinen früheren Platz zurück. Von einer Wiege wird nichts erwähnt. Als die Frau zurückkam, wollte das Kind weder sprechen noch gehen. Sie schlug es daher mit einer jungen Haselrute, wie ihr ihre Nachbarinnen rieten, und achtete nicht auf das Geschrei des Kindes. Plötzlich öffnete sich die Thür und die Zauberin warf ihr ihr eigenes Kind in

[1] B. M. Kulda, Moravské národní pohádky 1875 II 264f.

die Stube und nahm sich das ihrige; sie schlug nicht ihr Kind, sondern warf nur der Frau vor, dass sie ihrem Kinde nichts anthat.

Eine andere wallachische Sage[1] weicht etwas ab: Eine Frau, der ein Kind mit einem Riesenkopf unterschoben war, ging um Rat zu einem Beschwörer und der riet ihr, sie solle von neun Weiden frische Reiser abbrechen, mit ihnen in der Mitte der Stube Feuer anmachen genau zur Mittagsstunde, um das Feuer herum mit Wasser gefüllte Eierschalen aufstellen, das Kind auf dem Bette lassen, aus der Stube hinaus auf den Boden gehen und durch eine Spalte beobachten, was weiter geschehen werde. In die Stube kam die „Divoženka“ mit dem Kinde, ging um das Feuer herum, wunderte sich und gab selbst ihrer Verwunderung Ausdruck mit denselben Worten, wie sonst gewöhnlich das unterschobene Kind. Sie legte sodann das entführte Kind auf das Bett und entfernte sich mit ihrem eigenen. Von einem Prügeln des Kindes wird nichts erzählt.

Mit dieser Sage ist ein anderes Motiv noch verbunden in einer Version aus dem nordöstlichen Mähren[2]: Ein Bettler belehrte eine Frau, dass ihr hässliches, grossköpfiges Kind ein Zauberkind („veštík“) ist, von der Zauberin unterschoben, und riet ihr, sie soll zwölf Eierschalen nehmen, sie mit Wasser füllen, in zwei Reihen in der Mitte der Stube aufstellen und zwischen ihnen Feuer anmachen. Ist es ein Zauberkind, wird es etwas sagen. Und wenn es etwas spricht, soll sie eine Rute von einer Goldweide nehmen und es schlagen, möglich, dass die Zauberin es sich holt. Die Frau machte das alles, aber die Zauberin kam nicht. Es gingen also die Eheleute mit dem Zauberkinde nach Freiberg zum hl. Valentin, wie ihnen weiter der Bettler geraten hatte. Als sie am Wege

---

[1] M. Václavek, Valašské pohádky a pověsti 1894 S. 135.

[2] Národní písně, pohádky, pověsti etc. Slavie. Rady II odd. 2. Národní pohádky a pověsti S. 143f. N. 44.

auf sumpfige Wiesen kamen, hörten sie eine sonderbare Stimme aus dem Gebüsche: „Wohin gehst du?" Und das Zauberkind meldete sich: „Ach, zu einem gewissen Valentin nach Freiberg." Die Mutter schlug nun den Wechselbalg mit der Rute von einer Goldweide, bis er sich am Boden wand. Da erschien im Gebüsch ein altes, hässliches Weib, sprach ähnlich wie bei KULDA II, gab der Mutter das Kind zurück und nahm sich sein eigenes. Hier wurde also ein neues Motiv hinzugefügt, wie wir es auch in einigen deutschen Sagen treffen, wie z. B. bei G. SCHAMBACH und W. MÜLLER, Niedersächsische Sagen und Märchen S. 132 No. 149, bei H. PRÖHLE, Unterharzische Sagen S. 50 No. 128, GRÄSSE, Sagenbuch des preussischen Staates I 527, Am Urquell V 248, oder auch selbständig wie bei O. SCHELL, Bergische Sagen S. 325 No. 6. Hiermit vergleiche auch einige irische Sagen, wie bei P. KENNEDY, Legendary Fictions of the Irish Celts [2] p. 76; T. CROFTON CROKER, Irish Fairy Legends S. 52, W. B. YEATS, Märchen aus Irlands Gauen S. 25 f.

Die uns hier beschäftigende Tradition wurde mit einem verbreiteten Märchenstoff verbunden in einer westmährischen Version[1]. Das wilde Weib stahl einer Königin ihr Söhnchen und legte an dessen Stelle in das Bett sein eigenes scheussliches Kind mit einem viereckigen Kopf und kleinen, länglichen Augen; zugleich wechselte es noch sein Kind mit einer Kaufmannstochter ein. Beide Kinder brachte das Weib in den Wald zu einem Zauberer. Dem Könige riet „eine sehr weise und erfahrene Alte", wie er sich überzeugen könnte, dass beide Kinder von dem wilden Weibe unterschoben sind: mitten in der Stube wird ein Feuer angemacht, ringsherum Schalen aus Mohnköpfen aufgestellt, mit Wasser gefüllt, beide Kinder — das des Kaufmanns wurde auch gebracht — in die Stube eingeschlossen. Der König und die Königin beobachteten

[1] B. M. KULDA, Morav. nár. pohádky a pověsti III 75 f. N. 9.

durch Löcher, die sie in der Thüre ausbohren liessen, die Kinder und sahen, wie der wilde Knabe mit dem Mädchen um das Feuer herumging, und als das Wasser zu sieden begann, blieben beide stehen und der Knabe brummte mit widerlicher Stimmer: „Hm, hm, ich bin doch schon ein recht alter Teufel, aber solche Töpfe habe ich noch nie gesehen.“ Dasselbe lispelte das Mädchen. Das ist die Einleitung des weit verbreiteten Märchens von den zwei Kindern bei einem Zauberer, der ihnen übermenschliche Aufgaben auferlegt (mit einer hölzernen Hacke im Walde bis abends sieben Klafter Holz zu hacken; Vögel fangen und so viel Federn von ihnen zu sammeln, dass daraus ein zwei Stock hohes Schloss gebaut werden könnte; mit einem zerrissenen Korb alles Wasser aus dem Teiche ausschöpfen) — der Knabe vollführt alle mit Hilfe der Kaufmannstochter, statt wie gewöhnlich der Tochter des Zauberers; weiters Flucht des Knaben und Mädchens, Verwandlungen (in einen Apfelbaum mit zwei Aepfeln, einen Rosenstrauch mit zwei Rosen, einen Teich mit einem Enterich und einer Ente), der Knabe vergass auf das Mädchen, obzwar er durchaus nicht dessen Verbot übertrat, nicht die Mutter küsste u. a., wie gewöhnlich erzählt wird.

In anderen čechoslavischen Erzählungen wird der Wechselbalg auf eine andere, weniger charakteristische Weise beseitigt. In einer ungarisch-slovakischen Sage[1] wird das unterschobene Kind in einen Topf gesetzt und der Topf aufs Feuer gestellt; die „stryga“ erbarmt sich endlich dessen Qualen und bringt das entführte Kind zurück.

Das erinnert an eine deutsch-ungarische Sage[2]: Die Nachbarin riet der unglücklichen Mutter, wie sie ihr eigenes Kind zurückbekommen könnte: sie soll einen Kessel voll Wasser

---

[1] Pavol Dobšinsky, Prostonárodnie obyčaje, povery a hry slovenské S. 115.

[2] Theodor Vernaleken, Mythen und Gebräuche des Volkes in Oesterreich S. 232f. No. 46.

aufstellen, abends, bis das Ave Maria erklingt, soll sie ein grosses Feuer anmachen, und wie das Wasser anfängt noch während des Läutens zu kochen, soll sie sich stellen, als ob sie das Kind in das siedende Wasser werfen wollte, aber ihm nichts anthun, sonst könnte ihrem eigenen Kinde Leid zugefügt werden. Es kam wirklich jener Mann, welcher die Kinder auswechselte, und brachte das Kind zurück. Aehnlich wird auch in Irland erzählt[1], auch in Schottland[2].

Gleicherweise bekam die Mutter ihr Kind zurück in einer Sage aus Ostböhmen[3], als sie den Wechselbalg in ein eigens auf den Rat eines Wanderers angemachtes Feuer werfen wollte. Das wilde Weib (Divoženka) liess sich durch den Rauchfang hinunter, entriss ihr das Kind und gab ihr das entführte Kind zurück, aber nicht unversehrt, sondern mit einem ganz zerkratzten Gesicht.

Oefters half sich die unglückliche Mutter auf eine viel einfachere Art. In einer Sage aus der Gegend von Humpoletz im östlichen Böhmen[4] bekam die Mutter ihr Kind zurück, als sie das unterschobene Kind mit einer Birkenrute grausam prügelte und zwar auf den Rat Seiner Hochwürden. Das wilde Weib brachte ihr Kind geradeso geprügelt zurück. Auch bei den Slovaken Mährens[5] wird erzählt, dass dem Wechselbalg nichts Böses zugefügt werden darf, denn die wilden Frauen würden dasselbe dem entführten Kinde anthun. Es ist das derselbe Glaube, den wir auch in deutschen Sagen treffen, so in Ostpreussen bei E. Lemke, I 62 f., in norwegi-

---

[1] Irische Elfenmärchen. Uebersetzt von den Brüdern Grimm S. 35 N. 6. T. Crofton Croker, Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland p. 55 f.

[2] Popular Tales of the West Highlands orally collected . . . by the Late J. F. Campbell. New edition II 57 N. 28; ebenso auf der Insel Guernesey, Revue des trad. popul. III 162.

[3] Český Lid V 78.

[4] Ib. S. 235.

[5] Ib. VII 83.

schen Sagen bei P. CHR. ASBJÖRNSON, Auswahl norwegischer Volksmärchen und Waldgeistersagen S. 278, ähnlich auf Island, vgl. KÖHLER, Kleinere Schriften I 219, P. KENNEDY, Leg. Fictions of te Irish Celts p. 80, in Irland: GRIMM, Irische Elfenmärchen S. 39 f. No. 7.

Weiter nach Osten finden wir höchstens schwache Spuren der westeuropäischen Tradition. So in einer im Krakauer Land aufgezeichneten Sage [1]: In einem Bauernhaus war ein Kind, von dem niemand zweifelte, dass es das Kind einer Fee („boginka") sein musste; das bezeugte dessen Aussehen und Benehmen. Sie schlugen es, aber das half nichts. Endlich rieten die Frauen dem Bauern, er möge einen Frosch backen, den Topf zudecken, auf den Boden kriechen und durch ein Loch beobachten, was das Kind machen würde. Das Kind kroch auf den Ofen, guckte in die Töpfe und als es den Frosch bemerkte, sagte es: „Myś abo nie myś — ziaba abo nie ziaba! — ziaba! bo gdyby bylo kulcątećko, to by mialo skrzydelećka!" [2], und warf den Frosch auf die Erde. Der Bauer betrat nun schnell die Stube und fing das Kind grausam an zu schlagen, so dass noch dieselbe Nacht die Feen kamen, das entführte Kind zurückbrachten und ihr Kind mitnahmen. Das Kind war aber gleichfalls geprügelt worden und starb bald. — Ein ähnliches eigentümliches Mittel, um die Verwunderung des Wechselbalges zu erregen und ihn zum Sprechen zu zwingen, finden wir in einer dänischen Sage; in der wurde ihm ein mit Haut und Haaren gefülltes Schwein vorgelegt, und der Wechselbalg rief ähnlich wie beim Anblicke der Eierschalen aus: „Dreimal sah ich schon den jungen Wald auf Tisö, aber nie habe ich so etwas gesehen!" (GRIMM, D. Mythol.[4] I 388).

Enger hängt mit der westeuropäischen Tradition eine andere polnische in Bezirke Wieliczka im westlichen Galizien

---

[1] ST. ULANOWSKA, Wśród ludu krakowskiego. Wisla I 71 f.

[2] „Maus oder nicht Maus — Frosch oder nicht Frosch! — ein Frosch! Denn wenn es rund wäre, hätte es Flügelchen!"

aufgezeichnete Sage zusammen[1]: Der Wechselbalg schaute, als er allein war, in die Töpfe und sagte: „Malo papaje“. Er wurde durch eine Oeffnung in der Decke bemerkt, auf den Hof hinausgetragen und geprügelt; sie fütterten ihn aus Eierschalen. Eine ähnliche Sage kennen wir noch aus einem anderen Orte Galiziens[2]: Eine Mutter, der das Kind war ausgetauscht worden, bereitet Ganseier vor, trägt das Kind auf den Düngerhaufen hinaus, und als er essen will, schlägt sie ihn grausam mit einer Birkenrute. Als die Fee („boginka“ oder „mamuna“) ihr Kind weinen hörte, brachte sie das entführte Kind zurück. Es wurde da besonders bemerkt, dass man darauf sehen muss, dass die Fee aus Zorn nicht das Kind töte.

Eine andere polnische Sage aus der Umgebung von Pinczow[3] erzählt: Die unglückliche Mutter soll den Ofen ordentlich mit Birkenreis einheizen, die Stube mit Stroh belegen, den Wechselbalg auf eine Schaufel legen und machen, als ob sie ihn in den Ofen werfen wollte; indem kommt die erschreckte Fee (boginka), wirft auf das Stroh das entführte Kind und nimmt ihr Kind mit. Diese Sage ist enger verwandt mit der oben erwähnten ostböhmischen. Aehnlich in Holstein bei Karl Müllenhof, Sagen, Märchen, Lieder S. 314. Sonst lesen wir nur, dass die Leute den Wechselbalg los werden dadurch, dass sie ihn stark durchprügeln, so in verschiedenen Orten in Galizien[4] und in Russisch-Polen[5]; gleichfalls in

---

[1] St. Cercha, Przebieczany, wieś w powiecie wielickim. Materyaly antropol.-archeol. i etnograf IV Abt. 2 S. 133.

[2] Seweryn Udziela Materyjaly etnograf. z miasta Ropczyc i okolicy. Zbiór wiadom. do antropol. krajowéj X Abt. 3 S. 111.

[3] Ks. Wlad. Siarkowski, Materyjaly do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Zbiór wiad. do antropol. kraj. IX Abt. 3 S. 54.

[4] Kolberg Lud VII 45f. Stan. Ciszewski Lud rolniczo-górniczy z okolic Slawkowa w pow. Olkuskim 154f., J. Swietek Lud nadrabski 476.

[5] Wisla IV 100, Kolberg Lud XXI 146.

kleinrussischen Sagen, bei den Huzulen[1] und in der Ukrajina[2], mit einigen wenig bedeutenden Abweichungen und Zugaben: die Leute helfen sich mit geheimen Beschwörungsformeln, lassen das Kind eine Weile am Düngerhaufen und warten versteckt, bis der Teufel das gestohlene Kind zurückbringt, um sein Kind aus der Qual zu befreien. Die Fee („bohyna") bringt das Kind manchmal nicht geprügelt, hübsch und rein zurück.

Daneben wurde in der Ukrujina noch eine andere Sage[3] aufgezeichnet, die wir auch bei den Deutschen vorfinden. Die Teufel wechselten ein Kind aus; die Mutter wusste nichts davon und pflegte es wie ihr eigenes. Das Kind wuchs gar nicht, obzwar es sehr viel ass. Endlich fingen sie an, an dem Kinde Hörner zu beobachten. Die Frau verlegte sich auf eifriges Beten, doch ohne Erfolg. Einmal, als sie von einer Wallfahrt heimkehrte, führte sie der Weg durch hohes Schilfrohr. Wie sie so längst des Dammes mit anderen Frauen ging, hörte sie aus dem Schilf eine Stimme: „Imberes! wo warst du?" — „Bei einem Weibe", antwortete das Kind. — „Was hast du dort gemacht?" — „Gegessen und getrunken." Eine Pilgerin sagte nun der Frau, sie solle das Kind wegwerfen, es sei nicht das ihre. Als sie es wirklich that, fing es an zu pfeifen, zu tanzen und mit dem Wirbel das Schilf zu brechen.

Verwandt ist eine Sage der ungarischen Slovaken[4]: Gewisse Eltern gingen mit dem Wechselbalg um Ablass zum hl. Geist, am Wege wollten sie ausruhen bei einem Sumpfe. Da rief aus dem Sumpfe eine Kröte: „Quorsum, quorsum?" Der Wechselbalg antwortete: „Ad sanctum spiritum." Der Vater wunderte sich sehr, dass das Kind zu Hause nicht ein Wort sprechen kann, und jetzt kann es sogar lateinisch, und

---

[1] Kolberg Pokucie III 100.

[2] P. Čubinskij, Trudy etnografičeskoj ekspedicii I 130, 195. Ant. Nowosielski Lud ukrainski II 160.

[3] P. Čubinskij cp. c. I 193f.

[4] P. Dobšinsky, Prostonárodnie obyčaje etc. S. 115.

warf es in den Sumpf. Als er nach Hause zurückkehrte, fand er sein eigenes Kind.

Ganz ähnlich und offenbar verwandt sind einige deutsche Sagen, bei O. SCHELL, Bergische Sagen S. 351 No. 54; S. 458 No. 65, K. MÜLLENHOF op. c. S. 314 f. No. 426.

Von allen erinnert an die gewöhnliche westeuropäische Tradition noch eine weissrussische Sage aus dem Bezirk Wolkowysk, Gouvernement Grodno[1]: Eine Frau hatte schon drei Jahre einen Wechselbalg, der sprach nie, lag immer und war kalt wie ein Frosch. Die Frau fuhr zu einem Zauberer um Rat. Der riet ihr nun, in der Mitte der Stube Kienhölzer anzuhäufen, das Kind zu ihnen zu setzen und sie anzuzünden; durch ein Loch soll sie beobachten, was das Kind anfangen werde. Dann soll sie es auf den Hof hinaustragen und mit aller Kraft schlagen. Die Frau befolgte den Rat, sah, wie das Kind aufstand, beim Feuer sich wärmte und fortwährend murmelte: „A tie, tie, tie . . . .“ Die Teufelin brachte der Frau ihre Tochter „schön wie eine Blume“ zurück; hatte ihr also nichts angethan.

Auffallend erhalten und den deutschen Sagen ähnlich ist die bei den ostpreussischen Litauern aufgezeichnete Version[2]: Eine Bäuerin erzog ein von der „laume“ unterschobenes Kind. Der Wechselbalg war schon zwölf Jahre alt, aber ebenso körperlich wie geistig schwach. Ein alter Bettler riet endlich der Frau, sie soll eine Schale so zubereiten, dass sie sie wie einen Kessel aufhängen könne, sie mit Wasser füllen und vor dem Kinde machen, als ob sie Bier kochen wollte; das Kind wird sprechen, bis es das sehen wird, aber auch bald sterben. Das Kind frug wirklich die Frau: „Mutter, was machst du da?“ Sie antwortete: „Kind, ich mache alus (Hausbier).“ Der Wechselbalg wunderte sich: „Erbarme dich,

---

[1] M. FEDEROWSKI, Lud bialoruski I 37 N. 112.

[2] A. SCHLEICHER, Lituanica. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Kl. XI 104 f.

Herr Gott! ich bin doch so alt, ich war schon auf der Welt, ehe der Wald in Kamschen gesetzt wurde, wo doch so grosse Bäume emporwuchsen und die sind schon lange da, aber solche Wunderdinge habe ich noch nie gesehen." Er sprach nichts weiter, sondern erkrankte und starb auch bald. Hier kam zum Ausdruck der litauische Aberglaube, dass ein Wechselbalg nie älter wird als zwölf, höchstens dreizehn Jahre.

Eigentümlich ist, dass diese Sage den Lausitzer Serben ganz unbekannt ist. Aufgezeichnet werden nur Sagen, dass sich die Leute vom Wechselbalg durch Prügeln befreien[1]. Freilich führt eine ähnliche Sage Edm. Veckenstedt aus einer Ortschaft des Spreewaldes an[2]. Nachdem aber diese Sammlung als sehr unzuverlässig betrachtet wird[3], wollen wir diese Sage nur unter Vorbehalt und der Vollständigkeit halber anführen. Die „Ludkis" tauschten fremden Eltern das Kind aus. Das unterschobene Kind lag immer in der Wiege, es musste immer gefüttert werden, sprach nicht und ging nicht. Den Leuten ging das beste Essen verloren, wenn sie ausser Hause auf der Arbeit waren. Einmal wollten sie ausforschen, wer ihr Fleisch verzehrt. Sie versteckten sich unter das Fenster und schauten. Da sahen sie, wie das Kind die Wiege verliess, schnell zum Herde ging und das Fleisch aus dem Herde nahm. Da sagte nun die Frau zu ihrem Manne, dass sie schon längst ahnte, dass es nicht ein gewöhnliches Kind sei, und versuchen will, ob es sprechen könne. Sie kochte also den anderen Tag ein Stück Leder, und als die Leute sich wieder versteckten, kroch wieder der Wechselbalg aus der Wiege heraus, reichte mit der Hand in den Topf, und als es das Leder erblickte, sagte es: „Aha, heute giebt es Schuhsohlen." Sie wurden dessen aber nicht los, auch schlugen

---

[1] Adolf Černy, Mythiske bytosće łužiskich Serbow S. 173f.

[2] Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche S. 173f. N. 68.

[3] Adolf Černy op. c. S. 11.

sie ihn nicht. Diese Version ist sehr ähnlich der ostpreussischen Sage bei E. LEMKE I 62 f., gewiss näher verwandt mit derselben, doch verdorben. In dieser ostpreussischen Sage sagte der Wechselbalg gleich wie in diesem Sagenkreise überhaupt: „Ich bin schon so alt wie der Wald, aber nie habe ich gesehen, dass die Menschen Schuhe kochen.“ Die Frau prügelte dann den Wechselbalg mit Weidenruten, die Unterirdischen brachten ihr ihr Kind zurück, aber so geprügelt, dass es bald starb.

Die Idee von dem Austausche menschlicher Kinder von überirdischen Wesen scheint bei allen slavischen Völkern vorzukommen, wenigstens bei allen westslavischen und nordslavischen (russischen) Stämmen. Dem kleinrussischen Volksglauben gemäss wechselt die Bohyna ungetaufte Kinder aus[1]. Auch bei den Grossrussen treffen wir ähnliches, so im Gouvernement Jaroslaw[2]: Die Teufel rauben manchmal ungetaufte Kinder oder auch solche, die von ihren Eltern verwünscht werden. Aus ersteren werden dann Rusalken, Waldgeister (lêšije) u. a., die letzteren werden manchmal den Eltern zurückgegeben. Auf welche Weise erfahren wir leider nicht.

Jene eigentümliche Art und Weise mit den Eierschalen insbesonders kommt jedoch bloss in der čechoslavischen Volkstradition vor, weiter nach Osten finden wir nur mehr schwache Spuren, und zwar in zwei polnischen Sagen aus Galizien und in einer weissrussischen Sage aus dem Gouvernement Grodno, also nur ganz vereinzelt. Weiter nach Osten verliert sich jede, auch nur die geringste Spur. Wir können also gewiss annehmen, dass die deutsche Vorstellung vom Wechselbalg und die deutsche Tradition von dessen Beseitigung von dem čechoslavischen Volk, besonders in Mähren, übernommen wurde, weiter nach Osten drang sie jedoch nur sehr schwach durch. Daher ist noch diese Tradition unter die germanischen Elemente im slavischen Mythus und Brauch einzureihen.

---

[1] ZIVAJA STARINA X 599.

[2] Etnografičeskoje Obozrênije LI 82.

II. Miscellen.

Besegnungsformeln. A. E. SCHÖNBACH, welcher seit etwa 14 Jahren sich mit den Segen- und Beschwörungsformeln des Mittelalters beschäftigt und bereits über 1500 solcher Nummern gesammelt hat, giebt in den Sitzungs-Berichten der kaiserl. Akademie der Wissenschaften (Wien) 1900, CXLII 124 (Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt) eine aus der Untersuchung dieses reichen Materials sich ergebende Einteilung der deutschen Segensformeln in 4 Hauptgruppen.

I. Erzählung eines Vorganges (epischer Eingang); meist in Versen, in gebundener Rede abgefasst und mit Reimen geschmückt; die Beschwörungsformel bildet den Schluss. Die Heilkraft liegt in der Bedeutung der am Vorgange mitwirkenden (heidnischen oder christlichen) Persönlichkeiten, deren heilkräftige Namen und deren Situationen Altheidnisches verraten. Mit christlichen Dingen ungemischte, rein heidnische Formeln aber „sind so gut wie gar nicht vorhanden"; doch enthält diese I. Gruppe die älteren Formeln.

II. Gleichnis- oder Beispielgestalt (z. B. wie . . . so . . .); meist nur eine eingeführte Person; meist Verkürzungen der epischen Formeln der Gruppe I. Die Heilkraft liegt zum Teil noch in der Autorität oder im Namen dieser Persönlichkeit, zum Teil aber schon in den betr. Beschwörungs-Worten selbst, die zwar manchmal noch die gebundene Redeform aufweisen und innerhalb des deutschen Christentums besondere und lehrreiche Gestalt erhielten; jüngere Formeln.

III. Einleitung oder Rahmen nicht vorhanden. Die Heilkraft liegt nur in dem fremden Worte; das Unverständliche der Formelworte ist Vorbedingung ihrer Zauberkraft, die durch eine den Beschwörungsworten folgende Gebrauchsanweisung erhöht werden soll. „Der Stammbaum (dieser ältesten, meist lateinischen, griechischen oder semitischen Formeln) reicht weit über die griechisch-römische Bildung in das Altertum des Orients zurück."

IV. Die meist aus lateinischen, kirchlichen Besegnungen (frühestens im 13. Jahrhundert) ins Deutsche übertragenen Formeln (exorcismi, benedictiones, consecrationes), die meist an Formeln aus dem Alten und Neuen Testamente anknüpfen oder, kirchliche Zeremonien nachbildend, den Glauben an ihre Heilkraft erhöhen sollten. Die solche Beschwörungsformeln zumeist liefernde Geistlichkeit scheint im 13.—14. Jahrhundert in dieser Beziehung am thätigsten gewesen zu sein; von da ab überwiegt in den Niederschriften das Deutsche, weil sich das Laienelement und die mit den breiteren Volksschichten mehr in Berührung kommenden Bettelorden der Beschwörungen bedienen. A. E. SCHÖNBACH, welcher als Autorität in der Beschwörungenlitteratur gelten darf, hat bereits in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1902 eine weitere Folge seiner Mitteilungen über deutsche Predigten aus dem 13.—15. Jahrhundert erscheinen lassen, die eine reiche Quelle für die Erforschung mythischer Ueberlieferungen zu werden versprechen.

Als Mitarbeiter auf dem Gebiete der Volksmedizin erlaube ich mir zu den höchst lehrreichen SCHÖNBACH'schen Erläuterungen einige Beiträge zu liefern unter Verweisung auf mein Krankheitsnamenbuch (1899) als Quellennachweis.

„Büssen" war die urgermanische Bezeichnung für Besserung einer Krankheit oder für Wiederherstellung eines Schadens. Die jüngsten Segensformeln versäumen es selten, anzugeben, dass die vorangegangenen Worte „zur Busse" gewählt wurden (12. Jahrhundert du buose demo menisken deh wvrmit). Schon der indische Arier hatte eine nützliche Besserung oder Busse (germ. batiz = besser, bass; dazu Busse, vom Stamm bat; KLUGE[6] 66. 41) der Krankheiten durch aufwachsende Kräuter (urvarô-

baêshaza), durch den schartenden Stein (karetô-baêshaza) und durch das meinende Wort (māthra-baêshaza) (μάθος = Lehre; indog. mántra = Rede, Spruch; madha = Heilkunde; mat-, ment (is), man = meinen, denken). Das magische, suggestiv wirkende Wort, das von besonders Begabten rhythmisch gebunden und zum „Spell“ (germ. spëlla; dazu: Beispiel) feierlich gefasst wurde, dem eine geheimnisvolle, verborgene Zauberkraft innewohnte, die zum tröstlichen Segen und zum erlösenden, Elbenmacht vertreibenden Fluche verwendet wurde, dieser „raunend“ ausgesprochene Gedanke entwickelte sich im Heidnischen zur Rune, der Wortzauber zur heilkräftigen „Rune“, die Busse zur Heilung. Die Grint- und Augenbüsser gehörten sogar zu den ersten Spezialisten in der Volksmedizin, die der Mitwirkung mythischer Persönlichkeiten niemals entbehren konnte, während die Schulmedizin derselben sich entäusserte; verzichtete doch auch Paracelsus (1529) auf diese „Corrigirung der Kranckheiten so sie heyssen der Heilgen Buss“, womit er hauptsächlich St. Johannes- und St. Ouirins-Busse vermeinte. Man sieht, wie hartnäckig das deutsche Volk bei dem eingefleischten Erbgute aus alter Zeit zu beharren geneigt war. Es fällt vor allem auf, wie oft selbst bei den fremdsprachigen Formeln für die zu besprechende Krankheit ein kerndeutscher Krankheitsnamen voraufgeht; fast ausnahmslos werden manche Krankheiten nur unter diesem ihrem altehrwürdigen, herkömmlichen oder volksüblich gewordenen Namen besprochen, unter sichtbarer Vermeidung der Termini der Medizinschulen. Wenn ich die mir bekannt gewordenen Krankheitsnamen, welche in Segensformeln der Deutschen (und Angelsachsen) vorkommen, in eine durch die Etymologie begründete chronologische Ordnung und Gruppierung bringe, so stehen nur sieben dem Lateinischen entnommene Krankheitsnamen der ganzen übrigen Menge gegenüber. Es sind dies: Feifel, Fieber, Kanker (cancrum), Kolik, Pein, Pustel und Rose. Abgesehen von dem schon in der vorahd. Sprachperiode entlehnten „Fieber“, sind die übrigen vermutlich durch fränkisch-christlichen Einfluss ins Niederdeutsche zuerst übernommen worden, während sie im Oberdeutschen eigentlich nie recht oder erst sehr spät volksüblich geworden sind. Das Oberdeutsche,

das vom römischen Christentume doch früher berührt worden war, blieb bislang beim einheimischen Rotz oder Wurm, Ritten, Grimmen, Leibweh, Weh, Um- oder Rotlaufen. Die Mehrzahl der in Segensformeln auftretenden Krankheitsnamen stammt aus dem germanischen bezw. vorgermanischen Sprachschatze, womit aber durchaus nicht behauptet werden soll, dass auch die betr. Segensformeln als solche dieser Zeitperiode angehören. Der germanische Beschwörer blieb sicher beim übernommenen Krankheitsnamen, den er wieder den späteren Generationen vererbte. Die Krankheit zu benennen, war die Diagnose des germanischen Lachners, darnach richtete sich auch seine Therapie. Wenn man von den Namen der in Krankheitssegen auftretenden Dämonen (Alp, Elben, Olf, 99 Elfen, Alpvater, Alpmutter, Alpschwester, Alpkind, Alpweiblein, Nachtalp, Klagemutter, Mar, Nachtmar, Schelm, Wicht, Tropf, Bilwiz, Neidhart, Gespuk, Wenken, Trud, Hexe, Teufel etc.) absieht, so findet man, dass die Begriffe der in den Krankheitssegen auftretenden Krankheitsnamen meist schon in vorahd., in germanischer und vorgermanischer Zeit sprachlich gegeben waren, wenn sich auch die Krankheitsnamen selbst erst in ahd. oder mhd. Zeit nachweisen lassen.

Es sind vorwiegend immer wiederkehrende Namengruppen, welche bei solchen besprochenen Krankheiten unter verschiedenen Variationen zur Verwendung gelangten: Feuer, Brand, Wurm, Schuss, Gicht, Sucht; oft drücken diese Namen etwas dämonistisch Aktives aus. Die Formen mit dem Participium-praesens und die Formen auf- do (stechedo, nagedo, gihido, schavedo, juckido) haben dabei besonderes Anrecht auf höheres Alter; das Stechet, der Stecher, sind z. B. solche Namen für Krankheitsvorgänge, die einem äusseren oder inneren, zweiten selbständigen Wesen zugeschrieben, und die demgemäss antidämonisch behandelt wurden. Solche Krankheitsgruppen sind:

I. Die mit den Zahlen 7 (70, 72, 77) oder 9 (99, 199) (auch 87, 88) verbundenen Namen; sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine einheimisch entstandene, sondern eine durch importiertes semitisches Vorbild oder Einfluss gebildete Gruppe. In Altbabylon war der siebente Tag immer ein Unglückstag, nicht weil die Zahl 7 oder 9 von vorneherein durch unerklär-

baren Aberglauben eine Unheilzahl war, sondern weil sie eine heilige, ehrwürdige Zahl war. Die Erscheinung der „heiligen Zahlen“ aber geht auf die altbabylonische Wissenschaft, in erster Linie auf die Himmelsteilung zurück. Die Nundinenberechnung (mit der Zahl 9) aber hatten die Griechen, Römer, Altaraber; sie entsprang aus $3 \times 3 = 9$ und aus der Dreiteilung des Tierkreises. Die Griechen, Römer und Juden haben diese durch die astrologische Wissenschaft heiligen und ehrwürdigen Zahlen, die zu gefürchteten Unglückszahlen wurden, auch bei den Krankheitsnamen mittelst der ägyptischen und griechischen Rezepte und orientalischen Besegnungsformeln [angels. egyptisce galdru] den Germanen zugeführt. Diese 7 oder 77 Krankheiten drücken somit alle gefürchteten, unglücklichen, unheilvollen „argen“ derartigen Leiden aus; als solche treten (soweit mein Material der Besegnungsformeln reicht) auf: Anlaster (angeborener, anhaftender Mangel), Blattern, Feuerbrand, Fieber, Fraisen (zu ver-eissen, ganz erschreckliches Leiden), Gelbsuchten, Geschwülste, Gesüchte, Gichter (zuckende Bewegung oder Empfindung), Kaltwehe (Frostempfindung), Neid (durch Verneiden angethane Krankheit), Nösch (Singultus), Ritten (rüttelnder Schüttelfrost), Rosen (Erysipelas, Hautröte), Schüsse (Neuralgie), Seuchen, Suchten, Uebel, Würmer und Zahnrosen, entsprechend den 9 oder 99 (3×9) Elben, Feuer, Fieber, Geschoss, Geschwär, Anflug, Nesso, Pustel, Rose, Schwamm, Wurm. Ich halte es für wahrscheinlich, dass auch für die übrigen, mit den Zahlen 7 oder 9 verbundenen Krankheitsnamen die betr. Segensformeln noch nachgewiesen werden können.

II. Die zweite Gruppe der sog. Bannkrankheiten sind die mit Farben verbundenen; unter diesen ragen am häufigsten vor: schwarz (mit den Nuancen dunkel, blau, grau oder braun), weiss (mit den Nuancen grau und gelb) und rot. Als schwarz treten auf in Segensformeln: Brand, Feuer, Gicht, Wurm, Umlauf, die Schwarzen (Nachtelben); als weiss: Elben (Alp), Brand, Augenweiss, Schwulst, Rose, Wurm, die Weissen (scil. Elben), weisse Frauen, weisse Kernlein; als rot (rote Würmer, rote Elben, rotes Wesen, rotes Volk, Rose, Rotlauf, Ueberröte, rote Mich, rotes Wasser, rote Rose, Rosenbrand, Wundrose).

Diese drei Farben entsprechen zumeist den drei längst schon beobachteten Stadien der Entzündung: Röte (rot), Eiterung (weiss, grau-gelb, grün) und Brand (blau, braun, grau, dunkel, schwarz). Die Nuancefarben treten bei Bannkrankheiten viel seltener auf, und zwar blau als: Schwulst, Wurm, Rose (dunkle Rose), Feuer; braun als: Wurm, Bräune, braune Elben (Würmer), braune Rose; grau als: Grauer, grauer Wurm; grün als: Wurm (grün-gelber Eiter secernierend); gelb als: Feuer, Rose, Wurm, Sucht, Gicht, Geschwulst, Frau, Weiber; eine gelbe Frau erscheint dem deutschen Kaiser Otto in seinen letzten Lebensstunden und will in seinem Bauche wohnen; er litt an der gelben Bauchruhr (bûk-roringe). Die Gelbsucht, welche bereits in einem altindischen Zauberspruche mit gelben Mitteln — similia similibus — behandelt wurde und in deutschen Thomassegen in die gelbrindige Weide gebannt wird, verzehrt wie ein Wurm des Kranken Leib und Blut. Die gelbbauchigen Sälden (saligen Fräulein) stricken mit gelben Nadeln gelbe Küttel (Hauthüllen), die sie als Gelbsucht (Icterus) dem Menschen anhängen.

Mit der Humoralpathologie haben diese Farbenbezeichnungen keinen Zusammenhang. Die Krankheitssymptome entscheiden über die Bezeichnung der Krankheit, über den Namen, über das Wesen des betr. Dämons (Wurm z. B.).

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, wie häufig Röte, Rose, Feuer, Brand bei solchen Bannkrankheiten auftreten; es waren eben die hitzigen (akuten) oder „wilden“ mit hochgradiger febriler Erregung und lokaler Entzündung einhergehenden, schmerzhaften Erkrankungen die häufigsten mit Bannformeln behandelten Krankheiten; diese bilden

die III. Gruppe derselben. Die lokale Entzündung mit ihren vier Kardinalsymptomen: Calor — Rubor — Tumor — Dolor und mit ihren Ausgängen in Eiterung oder Brand, Verhärtung oder Atrophie kennzeichnet sich auch in den Bannformeln deutlich genug. Diese akuten Krankheiten kommen rasch, gäh wie ein Geschoss, wie angeflogen (daher: das Gäh, gähes Blut, 9 Anflug, wildes Geflug, Flugbrand, fliegender Brand, fliegende Elben, fliegende Holden, fliegender Wurm,

Schossblatter, schiessendes Blut, schiessende Gicht, Schusswurm, Einschuss, Fellschuss, Hexengeschoss, Teufelsgeschoss, verschiessen, Gliedschuss, 77, 9 Schüsse, Alpschuss); sie entwickeln sich unter Hitzegefühl (das Warme, heisch, heisses Fieber, Eiss), unter Frost (Gefrüst, das Kalte, die Kälte, Kaltweh, Kaltsucht, kaltes Gesücht, 77 Kaltweh) unter rüttelnder Schüttelbewegung (72, 77 Ritten, Tag- und Nachtsgeschütt, Ritten mit allen seinen Sitten [Sitzen], Rittenweiblein) und unter Fieberdelirium (tolles Ding, Taubsucht, Tobsucht etc.). Die Schmerzen werden geschildert in den Bannformeln als: wild (unnatürlich; wilder Brand, wildes Feuer, wilde Gicht, wildes Geschoss, wildes Geflug), beissend (beissender Wurm, Wanbiss, Totenmannsbiss), kneipend (Kneipwurm), schabend (scabado, Schabwurm), fahrend (fahrendes Ding, laufende Fahren), reissend (das Reissen, reissende Gicht, reissende Holden, reissender Wurm), toll machend (Tollwurm), kellend (killend [quälend]; kellende Gicht), raffend (reissend; raffende Gicht), schiessend (s. o.; schiessende Gicht), wütend (Wut machend; Tollwut, wütende Gicht), tobend (Tobsucht erzeugend; tobende Gichter, tobendes Gicht), nagend (nagedo, nagender Wurm, Nagemar, sanskr. nagha-mâra), gneissend (quälend, plagend; Gneisswurm), sehrend (schmerzend; Hauptsehre, Mundsehre), stechend (stechedo; Seitenstechen, Milzstechen, der Stech, Stecher, Hexenstich, Stechwurm, Stichmar, Stichwerk), streitend (Streitwurm), peinigend (daz biner; Zahnpein, Ritzpein, Spleisspein), spärrend (Fussgesparr, Herzgesperr), krampfend (Ristkrampf [Fussgesparr]; erst im 16. Jahrhundert besegnet, sonst wird der Krampf äusserst selten besprochen), spannend (Herzspann, von dem Luther schrieb: „quem mulierculae nostrae vulgo die elbe seu das herzgespan vocant“), geigend (?; zuckend, wie an einem Faden gezogen, reissend, krampfhaft verzogen). Gicht und Gichter sind unzähligemal in Besegnungsformeln vertreten, als: Augen-, Bein-, Blut-, Bodenkrampf (Pfotengram [Podagra])-, Brust-, Darm-, fallende, Fleisch-, gelbsige (gelbe), habende, Hauptheilige, Hirn-, kellende, Kinder-, Kopf-, laufende, Lenden-, Magen-, Mark-, markolische (merkulische?), Milz-, Mutter-, 99, 199, raffende, reissende, schiessende, schweissende, schwellende,

schwimmende (schwindende), schwarze, 77, sieche, streichende, taube, tobende, trockene, ungenannte, Ver-, Weh-, wilde, wütende, zitternde, ziehende Gicht. Diese Varietäten sind erst im Laufe der mhd. und nhd. Zeit gebildet worden. Der althd. gihido dürfte nach Warze, Wurm und Zitteroch die älteste mit Segensprüchen behandelte Krankheit sein. Als Gichtwurm soll die Gicht bereits in einem altsächsischen Spruche vorkommen.

Die Volumenvermehrung, Schwellung, Verdichtung und Verhärtung als Zeichen der akuten Entzündung wird in den Bannformeln gekennzeichnet durch die Namen: Blähsucht, gebläht (dazu: Blatter [Pustel]), das Blah, blasende Unholden, blasender Wurm, schwellende Rose, Bellrose, Pellmerge, Blätterrose, herdo = harter Wurm).

Der Ausgang der Entzündung in Eiterung (gelber, gelbgrüner, weisser Eiter) und in den mit Recht gefürchteten Brand ist gekennzeichnet durch: Eiter (Giftbrand), Eiss, weisser, gelber oder grüner Wurm, gelbsige Gicht, gelbe Elben, gelbe Rose, gelbes Feuer; ferner fliegender, Flug-, Heer- (?), Nacht-, schwarzer, wilder, kalter Brand, Glieder-, Rosenbrand, blaue oder dunkle Rose, Brandrose, schwarzes Feuer, sengendes Feuer, Brandwunde, Brandschaden, Mord, totes Fleisch, Totenmannshand, Keib, Schelm, Unrein etc., schwarze Elben, schwarzer Wurm. Der Brandgrint als Nachtbrand an der Mundlippe ist: Herpes-Borke (braun). Auch andere Begleiterscheinungen der Entzündung, Verlaufsarten und Ausgänge derselben kommen in den Besegnungsformeln zum Ausdrucke; z. B. die rasch fortschreitende Ausdehnung des lokalen Erysipelprozesses (Rotlaufen, laufende Rose, laufende Gicht, springendes Feuer, Wundenfeuer, Ohm), die Laesion der Cutis durch schlitzende Einrisse und spleissende Ritzen in der Epidermis, wie sie namentlich beim Eczema (Bläschenflechte mit Dermatitis oder sog. Rose) vorkommt (Abfell, Afel, Afelin, Zitterachafel, Rietenpien, Rietending, Splietending, Splietenpien, schleissende, splittende Holden). Besonders der Kopfgrint der Kinder, welcher häufig ein Eczema impetiginodes oder Porrigo larvata etc., eine akute eczemotöse Dermatitis ist und mit Rhagaden und Fissuren der Haut einhergeht, wurde als Kindsfeuer, Börn- oder Barne-

grint, Teufelskopf und Zitterach besegnet und von den „Grint-Büsserinnen“ behandelt (in flandrischen Städten waren im 16. Jahrhundert solche mit der Heilung des Barengrintes betraute weibliche Personen an den Schulen angestellt, wie es auch bei den Siebenbürger Sachsen noch solche durch Segensprüche den Kopfgrint der Kinder heilende Büsser und Büsserinnen giebt). Das mit häufig wiederkehrender d. h. „süchtiger“ rose-ähnlicher Dermatitis verbundene Eczema bezw. Dermatitis eczematosa wurde als süchtiges Feuer, wildes Feuer, lässiger Flug, flüssige Rose, Schönröte bezeichnet und besegnet; desgleichen die sog. „Flechte“ d. h. die sog. flechtende Räude, welche auf räudigem Haarboden (Eczema z. B.) durch Verklebung der Haare Haarflechten bildet, eine Haaranomalie, welche vielfach mit der Thätigkeit elbischer Dämonen (Haarwurm etc.) vom Volke in ursächlichen Zusammenhang gebracht wird bezw. wurde; zahlreich sind darum die Flechtensegen. Die nach Versehrungen, Verrenkungen, Gelenkwunden, Beinbrüchen oft genug beobachtete Lähmungsatrophie wurde, weil gefürchtet, schon im voraus besegnet; hierher gehören die Segen für Verrenkungen, Beinbrüche, die Knarre, Knirrband, Gliederwurm, Knochenwurm, Beinfrass, Knochenschwindel, Fleischschwindel, Schwindeltier, Schwindelding, schwimmende Gicht [Schwindel und Schwimmen sind in Krankheitssegen Entstellungen für Schwinden]; ferner Schweinungsehre, Dörre etc.; hierher gehörten auch die bei Tuberkulösen bezw. Scrofulösen auftretenden Hautkrankheiten (Schwindflechte), namentlich die Pityriasis versicolor bei den Schwindsüchtigen, die aus Wärmemangel sich mehr mit Wolle kleiden. Das Volk, das Ursache und Wirkung leicht verwechselt, behandelte die Schwindflechte als angebliche Ursache der Schwindsucht mittels Segensformeln. Das Schwinden wurde eben früher einem zehrenden Mitesser oder den zehrenden Elben zugeschrieben, demgemäss auch antidämonisch behandelt. Ueberhaupt wurden namentlich jene Gruppen von Krankheiten mit Segensformeln behandelt, welche entweder als akute Entzündungen einen heftigen Schmerz veranlassen oder als interkurrente Exacerbationen einer chronischen Anomalie, die als „liegend“, „ruhend“, „schlafend“, „still“ etc. bezeichnet wird, öfters wieder-

kehren, „zur Sucht“ oder „süchtig“ werden und eine scheinbare Heilung vortäuschen; hierher gehören vor allem die schon erwähnten rose-artigen Hautentzündungen beim chronischen Eczema, die heftigen Koliken (Leibweh, Darmgicht, 77 Gedärm etc.) bei der zeitweise inkarcerierten Hernie, die einzelnen Anfälle bei der Epilepsie, Eklampsie, Hysterie, Geisteskrankheiten (Hinfallen, Fallübel, Fallsucht, Vergicht, Gichtern, Muttergicht, Bärmutter, Muttersiechtag, Tollwut, Taub-, Tobsucht etc.), die einzelnen Schüttelfröste beim Malariafieber (Ritten), der Zahnschmerz (Zahnweh, Zahnwurm, Zahngeschwär, Zahnwehtag), die zuckenden Schmerzen beim Gicht (Podagra), Anfall, der windende Schmerz bei der einzelnen Harnentleerung (Harnwinde, Nierenstrang), die stechenden Schmerzen bei Brustkrankheiten, die Schmerzen beim Rheumatismus (Rippenkuchen [rewkok, rewko]), die Schmerzen beim Herpes zoster (Schussblatter, Nagel), bei der Lumbago und Ischias (Marktropf, Markgicht, Hexenschuss, Gliedschuss etc.), sogar beim „Hühnerauge“, die plötzlich eintretenden krampfhaften (= Gicht, siehe oben) Schmerzen beim Wadenkrampf (Fussgesparr, Ristkrampf), beim Bronchialasthma (Herzgespann), überhaupt alle plötzlich „über Nacht“ scheinbar ohne natürlichen Grund eintretenden, daher übersinnlichen Werken von nachtfahrenden Dämonen zugeschriebenen, Schrecken (Eisse, ver-eissen, Gefraisch, Fraissen) veranlassenden, sog. nervösen Symptome (Nachtalp, Nachtschaden, Nachtbrand, Nachteisse, Nachtgeschrei [Pavor nocturnus], Nachtgichter). Die plötzlichen Blutungen (das Blut, Ueberblut, Rückenblut, Blutfluss) waren desgleichen ein Objekt des Beschwörers, der das Blut stille stehen lassen sollte, es stellte oder stölpte, oder es sich verstricken liess (durch Thrombose gerinnen). Das akute Verrenken, Vertreten und anderes plötzliches „Unglück“ waren seit Wodans Zeiten besprochen worden. Der Tropfen, der aus dem ahd. tropfo, angels. dropa zum Schimpfnamen Tropf sich ausartete, übernahm, obwohl nur eine deutsche Uebersetzung aus der lat. gutta rheumatos (8. Jahrhundert), doch im Deutschen die Rolle seines Vorgängers, d. h. einer dämonistisch aufgefassten und daher mit Besegnungen vertriebenen Krankheit (Markstropf, Markwurm,

Tropfen, Nöschtropf mit allen seinen Gesellen); wie ja auch der bloss lautmalende Hetscher, Hick-Schnick, Schluckauf ebenso mit solchen Bannformeln behandelt wurde, wie der Singultus bei schwangeren Frauen (Fruchtwurm) und der pyämische Singultus (Nöschtropfen), die als elbisches Werk angesehen wurden (vgl. angels. eelf-sogoda, [Elfschluchzen], engl. elfhicket, ndd. moorbriehen [Marpriecken]).

Der Rotz der Pferde war das Prototyp einer Wurmkrankheit, die unter den verschiedensten Namen besprochen bezw. beschworen wurde: (ruhiger [latenter], liegender, schlafender Wurm, springender Wurm, Rotz-, Haut-, Schaden-, Bürzel-, innerer, auswendiger, Ross-, Pferdwurm, Ungenannt, ausbeissender, auswerfender, übergierender, blauer, schwarzer, fahrender, fliegender, fliessender, rinnender, Gift-, grauer, Hundswurm, reitender [Räude machender], weisser Wurm); unter solchen altertümlichen Namen (Mord, blasender, blauer, Brand-, brauner, gelber, Leder-, Lint-, Mord-, roter, schwarzer, Zungenwurm) wurde auch der Milzbrand besprochen. Es würde zu weit führen, wollte ich hier alle Namen, unter denen der menschliche Fingerwurm (z. B. Adel, zu: ad [essen]) besprochen wird, hier aufführen; mein Krankheitsnamenbuch gibt diese Bannkrankheiten zwar nicht vollzählig, aber doch so vielfach, dass ich auf dasselbe hier verweisen darf. Vollständig erklärt erscheint mir der nordd. Namen des Fingerwurms „Ackelei“ (Eckelei) (?) noch nicht zu sein; die meiste Wahrscheinlichkeit hat das Hackel-Ei (germe venu de Satan). Die akuten Augenkrankheiten (Augstall, Augenweh, Augenfell, Brachfell, Fellschuss, Augenwurm, Werre [hordeolum], Herbrot und Herbraut [Gerstenkorn]), sowie deren Folgen (Hornhautflecken, Augenfleck, Zink, Augennebel, Wetter etc.) unterlagen derselben Besprechung; desgleichen Drüse und Drüsenkerne als pathologische Gewächse.

Die Beschwörungen der einzelnen Organkrankheiten sind erst in jüngerer Zeit üblich geworden; meist haben dann die Bezeichnungen noch eine an die frühere dämonistische oder symptomatische Auffassung erinnernde Beigabe (Wurm z. B.). Solche Organe sind: Auge, Kopf, Haupt, Hirn (Stirne), Mund, Glieder, Bein, Knochen, Bürzel, Haare, Horn, Zähne, Nabel,

Schwanz, Kehle, Herz, Milz, Magen. Bei den Wunden wird der Brand, der Wundenwurm und der fegende Wurm, die Wundrose, Wundenfeuer, Wundschaden als vermaledeite Wunden besprochen. Die Neoplasmen (Warze, wilde Geschwulst, Beingewächs, Schwamm) gelten als wilde Gewächse, d. h. als unnatürliches Produkt, desgleichen der Wechselbalg (foetale Rhachitis) und das Unterwachsen, Angewachsen (Rhachitis, Rippsucht). Als Altvater, Älterle wird die Paedatrophie sicherlich besprochen, wenn sich die betr. Segensformel auch noch nicht aufweisen lässt. Ueber Apoplexia (Schlag) und Besessenheit (Geisteskrankheit) müsste man nur Allbekanntes oder längst Geschriebenes wiederholen. Gebärsegen („ze chemenaten") sind selten; der alte Weiberrat (wîbo-rada) beherrschte hier ausschliesslich das Gebiet, und geschriebene Segen gab es bei diesen helfenden Mitweibern kaum, oder sie erhielten sich nicht; aber etwas „Gedrucktes", unters Kreuz der Entbindenden gelegt, musste wohl den geschriebenen Segen ersetzen (siehe meine Volksmedizin 199); bei Blutungen mag wohl einer der vielen Blutsegen verwendet worden sein. Bei Gelenkwunden wurde der mit Recht gefürchtete Erguss des „Gliedwassers" besprochen, aber auch der Pfeil und der Speer.

Als Dämonengestalten werden folgende Tiere in Bann- oder Segensformeln angeführt. Wurm und Wurmin, Wolf, Kröte (Braetwurm, Patte), Nesso (-wurm, Band- oder weisser Wurm) Olm, Molch, Made, Laus, der Schwellvogel (Abortus habitualis) und der importierte Drache. Die Besprechung der Tierkrankheiten, von denen wir Rotz und Milzbrand bereits erwähnt haben, ist vielleicht ebenso alt als die der Menschenkrankheiten. Die Beobachtungen der Dasselbeule (Wurmknoten, Wurm, Angquaese, Quaesewurm, Viehblatter) ist geradezu Vorbild für alle äusserlichen, mit Röte, Hitze, Blähung oder Schwellung, Eiterung und Brand einhergehenden Krankheiten bei Vieh und Mensch. Desgleichen kann das Einfangen des Wildes und Weideviehes durch verfangende Stricke vorbildlich gewesen sein für das ebenfalls durch Segensprüche behandelte „Verfangen" oder „Verfacht", wobei die Glieder- und Atembewegungen durch einen dieselben hemmenden Dämon wie ver-

fangen, verstrickt vorgestellt wurden. Die „Hünnsche“, welche ebenfalls besegnet wurde, ist wohl nur an die Stelle eines anderen, vorher gebräuchlich gewesenen Namens mit dämonistischem Hintergrund getreten; an die Riesendämonen (hüne) ist hierbei ebenso wenig zu denken wie beim „heilego tumbo“ (11. Jahrhundert Blutsegen), der eher als missverstandenes Heiltum zu deuten ist. Riesen treten als Krankheitsdämonen nicht auf. Im grossen und ganzen sind es also hauptsächlich äussere, akute, entzündliche Krankheiten oder akute innerliche, mit krampfhaften Schmerzen (Vergicht) oder mit Verzuckungen (Epilepsie, Eklampsie, Gichtern) einhergehende Krankheiten, welche durch Bann- oder Segensformeln besprochen wurden. Unterm Zwange dieser zur Mithülfe nötigenden, schweren und oft erschrecklichen Krankheitserscheinungen ist also die Therapie durch die schriftkundige, bannende oder exorcierende Geistlichkeit bis zu einem gewissen Grade entschuldbar gewesen. Mit dem Eindringen des Laienelementes verschwinden oder verflachen sich die Formeln, und andere Mittel der Erfahrung und Wissenschaft erobern sich den Boden auch in den breiteren Schichten des Volkes. Bleibende, chronische Organentstellungen und Funktionsstörungen (Lähme, Narbe, Blindheit, Krümpe etc.) wurden überhaupt durch Besprechungen nicht behandelt, wie es ja auch ganz erklärlich ist, dass Termini der Schulmedizin (Galle, Schleim, Katarrh, Phlegma, Feuchte, Schärfe, Entzündung etc.) in Besegnungsformeln — meines Wissens wenigstens — niemals auftreten. Die Quelle der Segensformeln liegt eben zeitlich so weit ab, dass solche Namen nicht zur Verwendung gelangen konnten. Die umschreibenden, sehr allgemein gehaltenen Benennungen von Krankheiten (Wesen, Werk, Ding, Geschichte, Unglück etc.) und der Krankheitsdämonen (Wicht, die Bösen, die Argen etc.) erklären sich durch das Bestreben, die Krankheitsgeister nicht bei ihren Namen zu nennen (vgl. Singer im Archiv für Schweizer V. K. I 209); daher auch das „Unbenannt“.

Die IV. Gruppe von solchen Bannkrankheiten bilden ferner jene Krankheiten, welche neben der Besprechung auch noch eine Behandlung mit Pflanzenmitteln erfuhren. Die aus

den überkommenen Büchern der alten (lateinischen und griechischen, koptischen und ägyptischen) Medizin schöpfende, schriftgelehrte Geistlichkeit musste mit der Zeit der eigentliche Spender der in jenen Ländern schon erprobten Mittel aus dem Tier-, Pflanzen- und Steinreiche werden. Mag auch „der Anteil der mittelalterlichen Geistlichkeit an der Abfassung, Verbreitung und Umbildung der Besegnungsformeln ungemein gross, viel bedeutender sein, als man ihn heutzutage einzuschätzen pflegt“ (SCHÖNBACH S. 128), so ist doch wieder hervorzuheben, dass gerade die schriftkundige Geistlichkeit es war, welche diese Pflanzenmittel, die sie am Schlusse der Besegnung dem Kranken „zuo der buoze“ übergab, in die breiteren Volksschichten brachte und durch die botanischen Gärten bei den Klöstern einheimisch zu machen suchte. Nicht selten schliesst sich nämlich an die Besegnungsformel die schriftliche Mitteilung (meist drei) lateinischer (oft genug bis zur Unverständlichkeit veränderter) Pflanzennamen an, so dass Wort- und Krautbusse wie beim arischen Altindier gegeben war (das schartende Steinmesser, die Steinbusse war ja längst schon weggefallen oder durch die Steinkreide ersetzt worden)[1]. Dass diese Besegnungen oder Berufungen mit einer Garbe (Handvoll) eines Pflanzenmittels verbunden waren, erhellt deutlich daraus, dass unter den volksüblichen Heilpflanzen genau dieselben Krankheitsnamen vertreten sind, welche wir bisher als Bannkrankheiten-Namen kennen gelernt haben. Solche „Berufskräuter“ oder „Garbenkräuter“ sind: Alpkraut, Elfplatte, Alpranke, Marenklatte, Holdenblüh, Unholdenkraut, Schelmenkraut, Tropfwurz, Nachtschadenkraut, Hexen- und Teufelskräuter, Trudenblüh, Altvatermark, Mergendistel, Mergenrose, Fallkraut, Fallblume, Schwindwurz, Schwindelkraut, Mundfaulkraut, Schusskraut, Schiessraute, Alpschoss, Schosskraut, Speerkraut, Nagelkraut, Stichwurz, Verfangkraut, Abfell(Afel-)kraut, Afelblatt, Ohmblatt, Ohmkraut, Rotlauf-

[1] Auf einem „Exorcismus cum annexis“ des Herrn Pfarrers zu Wiesenfeld aus dem 18. Jahrhundert steht ausdrücklich geschrieben: „Diese (die dritte) Seite (des in drei Falten gelegten Formulars) macht man ganz schwarz und legt eine geweihte Kreide darüber. Item das Bildt, ingleichen muss auch bei dem Bildt ein guetes amulet seyn.“

kraut, Flugwurz, Kopfgrintkraut, Grintheil, Ripplikraut, Bräunekraut, Brandwurz, Geschwulstkraut, Suchtkraut, Fieberklee, Fieberkraut, Dörrweg, Drüsenwurz, Drüsenkraut, Warzenkräuter, Fraisamkraut, Gichtkraut, Schlagkraut, Eiterwurz, Eitergift, Giftkräuter, Bauchwehblümerl, Kopfwehblümerl, Kindliwehblume, Zitterachkraut, Wildniskraut, Zahnkraut, Gliedkraut, Geschadwurz, Wurmwurz, Hünschekraut, Wundkräuter, Blutkräuter, Blutstille, Blutgarbe, Mutterkraut, Herzgespann, Fussgespärr, Ohrenpein. Dass dann entgegengesetzt ein unheilbares Leiden auch als „Unkraut" in Besprechungen auftreten kann, ist erklärlich.

Die V. Gruppe der mit Besegnungsformeln besprochenen Krankheiten ist endlich jene, in der die darin eingeführten heiligen Personen in Beziehung stehen zu der betreffenden Krankheitsgruppe. So tritt St. Longinus in Stichsegen, St. Peter in Mundfäulesegen oder Zahnsegen (Eichenrinde mit Tanninwirkung war ein Mittel dagegen), St. Johannes in Rittensegen, St. Job in Blattern- oder Geschwürsegen auf; ob dabei die Legende, die Kultzeit, der Kultort oder Volksetymologie mitspielen, müsste eine speziellere Forschung ergeben. Die ackernden Heiligen treffen fast immer die dreifarbigen Würmer an; die drei oder dreifarbigen Jungfrauen, drei Mareien, drei Mergen, drei Frauen, drei Fräulein, drei saligen Fräulein, drei Schwestern, drei Engel, drei seligen Brüder haben fast immer Bezug zu Blutungen im Kreistbette (Kristmerge, Krischona, Blutstolpe) oder zu Erkrankungen der Haut (Hülle, Gewebe, Kleidung; Schwellmerge, Pellmerge, Mergeden [Zitterach]); die in eine gelbe Weide gebannte Flechtsälde oder das Weidenweiblein hat Beziehung zur Gelbsucht und Hautflechten. In Warzensegen ist (Veronika?) Verena („Frene, Frene, dorra weg") zu finden. Auffällig und nur mit dem Alter des Dämonismus und seiner Entstehung erklärbar ist es, wenn häufig die betr. Krankheiten über das Gatter, über den Zaun hinaus in den wilden Wald, zu dem Forste, in den Waldbaum, wilden Birnbaum, Rittenbaum, Gichtbaum oder sonstigen Unholdenbaum (Weide, Wachholder, Kranwitt), in die wilde Au, in die Heide, in das Grauet etc. zurückgebannt werden, von wo sie eben gekommen

sein sollten. Schliesslich sei noch erwähnt, dass an die Besegnungsformeln sich gewisse therapeutische Methoden anschlossen, die wieder auf das Alter der ganzen Behandlungsart ein Licht werfen. Das dreimalige Umgehen der Kranken, das dreimalige Umkreisen (Abringeln) des Schadens mit dem Kedfinger oder mit verschlossener Hand, die umfangende Begreifung der leidenden Stelle bei Verrenkung und Gliedschwellung („Ader zu Ader, Bein zu Bein, Blut zu Blut"; Massage- und Kindswendung) das walgernde Mitkneten eines Dämonentieres auf der kranken Stelle (Uebertragung der Krankheit auf dasselbe), das Ueberlegen von Erdrasen (Transplantation), das Anblasen (Wegblasen der Geister) das Einhauchen und Einsprechen der Segensformeln in das Ohr des Kranken, ins Gehirn, den Dämonensitz, das Entgegenführen des Kranken der aufgehenden Frühsonne (Vertreiberin der dunklen Nachtelben) etc. Der moderne Mediziner darf nicht spotten über diese „Wissenschaft von ehemals"; es sind dies eben überwundene Entwicklungsphasen, die keinem Volke erspart blieben. Die Leuchte der Wissenschaft erhellte diese dunklen Perioden der Heilkunde zur Ehre der Menschheit.

„Bis Godt wilkum hailiger Sunnen dage mir zu drost und aller dieser welt!" (16. Jahrhundert in einem alten Rittensegen).

Bad Tölz. Dr. M. Höfler.

Zum Etanamythos. Als VI. Band (Teil I) der Keilinschriftlichen Bibliothek erschien „Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen" von P. JENSEN. (Umschrift, Uebersetzung und umfänglicher Kommentar.) Es darf als selbstverständlich gelten, dass wir diese jüngste Veröffentlichung für das Folgende zu grunde legen.

Seite 100 beginnt der Mythos von Etana, der in so auffallender Weise schon in den „Personalien" der erhaltenen Bruchstücke an längst bekannte Mythen anklingt, dass er für deren weitere Erforschung unbedingt in Betracht kommt. Diese Personalien sind ein Adler mit seinen Jungen, eine Schlange, ein toter Ochse und der Held Etana, als Luftreisender. Der

Adler wird als Zû *(Dschū*[1]*)* benannt, und von diesem erfahren wir aus anderen Bruchstücken (S. 47—57) noch mehr, wie er, den Göttern feindlich, die Schicksalstafeln der Götter raubt, worauf von den Göttern einer nach dem andern seine Unfähigkeit erklärt, den Zû zu bestrafen. Offenbar aber wird dem Adler sein Raub doch entrissen, und zwar ist dabei von dem Gebirge Sâb die Rede, und von Siris, der „weisen Frau, der Mutter". Dass ferner auch von Rauschtrank *(šikar)* die Rede ist, darf uns am wenigsten wundern, da dessen enge Beziehung zur Kunde vom Werden und Vergehen, wie weiter zum Kochen und zur Benutzung des Feuers überhaupt zur Genüge bekannt ist. Dabei ist es nun für unseren Zweck gleichgültig, ob, wie Hrozny (OLZ 5 Sp. 141) annimmt, die Mutter eigentlich Nin-kasi und Siris eigentlich einer ihrer neun Söhne ist, denn Siris könnte dann in einer anderen Fassung auch Name der Mutter sein. Recht wesentlich ist aber die Neunzahl, die uns den Mond als Naturgrundlage der „Familie Siris" nachweist, deren Name an sich schon einen Rauschtrank zu bedeuten scheint (vgl. Jensen S. 371), und zwar, wie Hrozny ausführt, ŠIM[2] aus *šikar* (GAŠ) und *šadê* (IŠ) zusammengesetzt oder zum mindesten so gedeutet sein mag. Mit Recht schliesst Hrozny weiter, dass der Trank aus Bergkräutern bereitet ist, da dasselbe Ideogramm auch „Kräuter" bedeutet (vgl. dazu auch v. Oefele, ZA 1900 S. 109). Wenn nun Siris eine Gottheit des Trankes aus Bergkräutern ist, dann kann der Name kaum semitisch oder sumerisch sein, sondern dürfte eher als elamisch anzusehen sein, wie die Sage selber aus dem Zagros stammen mag — sie für babylonisch zu halten, wüsste ich keinen Grund. Anderseits kann es kaum zweifelhaft sein, dass diese Pflanze und diese Gottheit dem Hauma entspricht, der von Vögeln auf die Berge getragen dort als Pflanze spriesst, die zum Rauschtranke verwendet wird, die aber auch ein Abbild des Mondes sein soll. Dieser Mond-

[1] Babylonisches z = dž; der Name erinnert merkwürdig an *Djau* — — —, die Genetivform lautet aber *Zî*, die Akkusativform *Zâ*!
[2] Das Ideogramm für *Siris*.

Pflanzen-Gott ist aber ausser den Indo-Iraniern keinem arischen Volke bekannt, also entweder in Iran erst aufgekommen, oder, was nach obigem wahrscheinlicher, von den asiatischen Ariern den Zagrosvölkern entlehnt. Das mag dereinst noch einen Fingerzeig geben, auf welchem Wege die Inder nach Iran gekommen sind.

Doch nun zum Mythos. Leider sind wir noch weit davon entfernt, diesen vollständig wieder herzustellen. Etwa folgendes dürfen wir als leidlich sicher herausheben:

Der Adler will die Jungen der Schlange fressen, wird zwar von einem besonders gescheiten eigenen Jungen vor dem Netze des Sonnengottes gewarnt[1], frisst aber dennoch die Schlangenbrut. Die Schlange kommt zum Sonnengott und klagt. Sie erhält den Rat, in einen Wildochsen zu kriechen (d. h. doch wohl, sich in der Haut und den Ueberbleibseln eines toten Wildochsen zu verbergen). Dann werde mit den anderen Vögeln auch der Adler kommen, dem sie die Fittiche ausreissen könne, so dass er verhungern müsse. Wieder warnt das gescheite Adlerküken den Vater, wieder hört dieser nicht darauf, wird von der Schlange erwischt und seiner Flügel beraubt.

Hier wollen wir zunächst wieder Halt machen, denn es ist nicht auszumachen, in welcher Reihe die Stücke aufeinander folgten; daher kann jedes einzeln behandelt werden.

Gilgameš wirft u. a. der Jštar vor, wie sie einst einen *allalu* geliebt, ihm dann aber die Flügel zerbrochen habe: „Im Walde steht er und ruft: ‚mein Flügel‘ *(kappi)*.“ Wie mag wohl der Adler gerufen haben? Vielleicht ist zu beachten, dass die Schlange sein *rû'a* genannt wird („seine Gefährtin“?).

Indessen, das Motiv kann das Gleiche, der Zusammenhang ein anderer sein. Oft wird auch ein Motiv durch Vertauschung der Personen gerade umgekehrt. Wir werden sehen, dass der Adler dem Etana einen Gefallen erweist, der wohl voraussetzen lässt, dass der Adler damit einen Dank abstattet. Wie, wenn der Held die Jungen des Adlers vor der Schlange bewahrt hätte? Dass diese jetzt aus Rache und von wegen der Vor-

[1] Also der Sonnengott als Fallensteller!

sicht die jungen Zu-Vögel aus der Welt schaffen möchte, läge doch nahe genug. Entsprechende Sagenzüge hat R. KÖHLER (Zur Märchenforschung S. 561) zusammengestellt. Diese Sagen stammen aus Persien (von wo sie auch nach Indien kamen), aus dem Kaukasos, von Tataren, Magyaren und Südslaven. Im türkischen Märchen heissen die Vögel Züzülö-Vögel, was vielleicht besonders in Betracht kommt; in Iran ist es natürlich der Rach oder der Simurgh. Nun ist auch der Zug bekannt genug (HERZOG ERNST, 1001 Nacht), wie der Rach den in die Stierhaut eingenähten Helden in sein Nest schleppt. Sollte das von dem obigen Wildochsenmotive verschieden sein? Ja, vielleicht klingt sogar „Heinrich der Löwe“ mit herein. Denn im nordpersischen Märchen schläft der Held am Neste des Simurgh ein und wird von den jungen Vögeln gerettet, die er vor der Schlange schützt. Dann aber wird er von dem alten Vogel (wie Heinrich vom Teufel) durch die Luft getragen. Dieser Zug ist allen hieher gehörigen Sagen gemeinsam.

Haben wir richtig ergänzt, so muss jetzt ein Held, also Etana, vom Adler Dschü durch die Luft getragen werden. Das steht nun im dritten Stücke bei JENSEN (S. 103). Nach einer längeren Fahrt aber will der eine nicht weiter; es ist zweifelhaft, wer nicht weiter kann. Man sollte doch vermuten, der Adler! Er scheint fast zu sagen, dass er davon nicht satt werde, dass das weite Meer wie ein Brotkorb (so klein?) aussehe. Vom Reste sind nur die Anfänge der Zeilen erhalten. Nur soviel ist klar, beide kommen auf die Erde zurück, möglicherweise übel beschädigt, und die Himmelfahrt ist missglückt.

In den obigen Märchen geht die Fahrt aus der Unterwelt in die Oberwelt. Der Held kommt glücklich an, aber nach einem argen Opfer: als der Adler schwach wird, muss er durch ein Stück Fleisch aus dem Schenkel des Helden gesättigt werden, das er seinem Reiter freilich später wieder anheilt.

Das scheint mir der erste Versuch zu sein, die Frage zu beantworten: „Wie hätte der Held doch in den Himmel kommen können?“ Dann dürfte weiterhin auch der mitzunehmende gewaltige, aber leider nur zu früh verzehrte Proviant eingepackt worden sein.

Nun sind die späteren Märchen natürlich durch Vermittelung der Iranier erhalten und entwickelt worden. Wenn es gelingt, im älteren Sagenschatze Irans, zumal aus dem Avesta, Material dafür zu beschaffen, so dürfen wir in diesem eine Zwischenstufe — vielleicht in mehreren Varianten — voraussetzen.

Im Jašt V (an Ardvisūra Anāhitā) 61 ff. steht nun offenbar ein Bruchstück dieser Sage. So weit ich sehe, ist dasselbe bisher völlig missverstanden worden, und auch die jüngste veröffentlichte Uebersetzung (in GELDNERS Metrik) ist in mehreren Punkten verunglückt. In diesem Jašt sind Mythenbruchstücke untergebracht mit der Begründung, dass der betreffende Held die Anahita angerufen hat. Die Einfügung, die durch ein aus dem Metrum fallendes *tām jazata* („Diese verehrte") vermittelt wird, ist oft ungemein plump und jedenfalls sehr jung. Die Stelle lautet:

(„Zu ihr betete)
Vor Zeiten Vifranavaza[1],
Von obenher beschattet von
Dem starken Helden Thraitana[1]
In Adler-Vogels Leibgestalt.
Der flog damals immer weiter
Drei Tage lang, drei Nächte lang
Zum Hause hin, das ihm gehört!
Nicht aber dahin doch gelangt' er.
Durch die dritte Nacht schon flog er
Bis die Morgenröte aufging.
Gegen Morgen rief er an die
Ardvisura Anahita.
Ardvisura Anahita
Eile mir alsbald zu Hülfe,
Alsbald bringe du mir Beistand:
Tausend Opfer will ich bringen
An dem Ranha-Wasser-Strome,
Wenn ich lebend noch gelange
Hin zur gottgeschaffnen Erde,
Zum Hause hin, das mir gehört!"

[1] Ich vermeide mit Absicht gewisse Längenbezeichnungen, die infolge der alten Konsonantenschrift falsch sein und unnötig irreführen können!

(Darauf erscheint Ardvisura, ergreift ihn am Arme, und so gelangt er unverletzt zur Ahura geschaffenen Erde.)

Wer eigentlich die Anahita anruft, wissen wir nicht, doch kann uns das für diesen Fall ziemlich gleichgültig sein: der Reiter Thraitana und sein Luftross, der Adler Vifranavaza können Hülfe in gleicher Weise nötig haben.

Nun hat Thraitana die Schlange (Dahaka) getötet, nach obigem wohl vor seinem Himmelsfluge, und gilt daher als Helfer in Schlangengefahr. Vielleicht ist hier noch heranzuziehen, dass er das von Jama entweichende *Hvarnah* (*Farna* = die Majestät) ergriff, da dieses in Gestalt eines Vogels davonflog: das könnte an den Raub der Schicksalstafeln erinnern. Nach Jascht 14 trug Thraitana eine Feder vom Vogel Vârjan bei sich; dadurch wird seine Gleichheit mit den Helden der vorerwähnten Märchen noch ausserdem bestätigt, da diese ebenfalls vom Adler eine Feder erhalten, bei deren Verbrennung oder Reibung der Adler erscheint.

Mit der Heranziehung von Jascht 5 für unseren Mythos fällt wenigstens soviel Licht auf Vifranavaza, dass er mit Anromanjuš in gleicher Rolle auftritt, was wieder auf die mythische Herkunft des letzteren einigermassen zurückstrahlt[1].

Als Reitvogel dient nämlich Anromanjuš dem Taḥmarūpiš, den er abwirft. Hier wird er als schwarzes Ross geschildert, dessen Luftfahrten mit Abwerfung des Reiters im skandinavischen Norden nicht minder spuken, als in 1001 Nacht, wo der Reiter einäugig wird, wie alle Himmels-Mondgötter. Dublette Taḥmarūpiš ist Haušjanha, der Bändiger der Daivas, der die Schlange verfolgt und durch einen Steinwurf Feuer erzeugt; auch er wird wohl auf Daivas geritten sein. Offenbar einem ganz anderen iranischen Volke — Taḥmarupiš und Haušjanha halte ich für sakische Mythengestalten — gehört die Sage von Kava-Usa an, der mit jungen Adlern zum Himmel

---

[1] Einigermassen, denn auch die Gestalt der Schlange ist in ihm aufgegangen: sollte das mit der Umkehrung der Motive von den bedrohten oder getöteten Jungen in Zusammenhang stehen? Dann würde ich freilich beides für Folgeerscheinung eines Dritten halten, denn ich bin überzeugt, dass sowohl Schlange wie Adler je neun Junge hatten!

fliegt, aber (bei Amôl) herabfällt, als die Adler müde geworden. Auch er ist wieder ausdrücklich als Beherrscher der Daiva charakterisiert, die für ihn an der *Hara brzati* Schlösser (die Mondhäuser!) bauen müssen.

Natürlich ist Anromanjuš schwarz, und bei den Türken heisst der Adler der schwarze Vogel. Auch ein samojedischer Adlerritt ist (bei WOLLHEIM, Nationallitteratur II 654) belegt; (vgl. ebenda S. 653 f.) Bei Chan Schentäi kommt wieder die Errettung der Adlerjungen, der Flug mit Fütterung vom Schenkel vor; der Adler speit dann alle drei angefressenen Helden, die er heilungshalber verschluckt hat, mit ergänzten Schenkeln wieder aus. Die Schlange (Kara Tün) scheint hier Dschalmoksis selber zu sein[1]. In derselben sakischen Sage — dass sie sakisch ist, darauf deutet nicht nur der *Dschalmauss*, sondern auch die völlig verständnislose Wiedergabe der Sage, die kein Tatar auch nur nacherzählen, geschweige denn „erfinden" konnte — kommt an Stelle des Adlers auch das Ross vor, das nach Ueberwindung eines Feuermeeres mit einer Arznei geheilt wird. (Wuotan heilte sein Rösslein, den Phol, auf einfachere Weise mit einem Zauberspruche!).

Fast scheint es mir, als ob der angefressene Schenkel des Reiters und der verletzte Schenkel des Reittiers untereinander ebenfalls in Beziehung stünden, als Umkehrung des Motivs. Solche ist gerade bei unserem Mythos vermutlich in der Himmelserscheinung selber begründet. Lösen doch am südlichen Himmel weit deutlicher als in nördlichen Breiten der schwarze Reiter auf weissem Rosse und der weisse auf schwarzem einander ab, wobei immer das eine Bild die genaue Umkehrung und Entsprechung des anderen bietet. [Dabei können, sobald die Naturgrundlage vergessen wird, sehr leicht auch wirkliche Verwechselungen eintreten. So hat Thraitana in der kalendarischen Genealogie richtig neun Stammväter, Manōščithra richtig neun Stammmütter, die daneben aber auch als Stammväter auftreten[2].] Auch dem

---

[1] Kara Tün wird als siebenhäuptiger Dschalmauss bezeichnet, der sein Haus unter der Erde hat (vgl. HERODOTOS IV 95).

[2] Vgl. Gen. 5 und die neun Mütter Heimdalls, die zehn Ammen Rôstahms.

Adler Etanas werden die Flügel gebrochen. Wie nun das von SCHEIL neuentdeckte Bruchstück (im Nachtrage bei JENSEN S. 585) erkennen lässt, hat Etana den Adler in der Fallgrube, in welche die Schlange ihn warf (Neumond) bis zum neunten Monate gefüttert, bis dass der Adler stark wie ein Löwe. (So lange kann auch der Sohn Etanas nicht geboren werden, also die Zeit der Schwangerschaft wird mit den neun Mondphasen des ersten Abschnittes in Verbindung gebracht. Vgl. unten.) In dieser Frist sind ihm auch offenbar die Flügel neu gewachsen, an denen vielleicht die Schlange neun Monate gefressen hat. Eine wunderliche Ueberlieferung[1] hat sich nach Island verirrt (wohl zur Zeit der Kreuzzüge nach Europa gelangt), nach der man vom Rochen erzählt, dass er neun Nächte einen Toten verteidigt, den er dann in neun folgenden Nächten fresse, und den er dann doch wohl wieder von sich giebt. Sollte hier nicht der Name des Vogels Roch in den des Fisches umgedeutet sein? Trotz dem sachlichen Anklange an den Kar-Fisch der Iranier, der den Hauma umkreist?[2] Frisst doch auch der Adler des Zeus an Prometheus-Dahaka; an letzterem unter dem Namen Jazid-ben-Zijad (MELGUNOF: Südufer des Kaspisees S. 23) frisst der Vogel ein halbes Jahr, bis er ihn wieder auswirft, um ihn wiederum zu verzehren[3]. Hier frisst also der Adler an der Schlange und wirft sie wieder aus; sollte die Umkehrung nicht auch überliefert sein?

Wir sind mit Heranziehung des Adlers des Zeus beim Mythos von Etana-Trêtana[4] und dem Adler Zû geblieben und erinnern nur noch daran, dass Jazid-ben-Zijad im trockenen Brunnen liegt, wie sein Gegner, der Adler des Etana-Typus, in der Fallgrube. Durch Beischaffung weiteren Vergleichsstoffes können wir aber vielleicht auf einen Zug aufmerksam machen, der wohl noch in alten Varianten des Etana-Typus sich wird auffinden

---

[1] M. LEHMANN-FILHÉS, Isl. Volkssagen, N. F. (1891) S. 18.

[2] Natürlich können auch der Ausdruck „Fisch“ und der Name „Roch“ zum Rochfische zusammengeflossen sein.

[3] Mit dem Adler des Zeus aber gelangt auch Γανυμηδης-*Cathumitus*, der Held des phrygischen Mythos, zum Nektar.

[4] So dürfte die altpersische Form wohl lauten.

lassen. Es fehlt nämlich noch ein himmlischer Schütze, der auf den Vogel zielt, ihn trifft, — worauf etwas herabfällt, etwa Blut, oder „der schlechten Dichter Teil“, oder eine Feder; oder er verwundet den Vogel an der Kralle. Dieser Schütze, der Krsâni, Krçânu der Iranier und Inder, erscheint auch selber als „fusslos“. Wir dürfen wohl den kleinen Sprung von den Iraniern, für deren Krsâni die indische Erzählung doch sicher auch gilt, zu den Germanen wagen, wo Wölunds Bruder den Schuss auf den nachgemachten Vogel thut und der Schmied lahmt, der die Bodhild mit Aele berauschte. Dieser Schütze dürfte ein Sternbild in der Nähe des Polarsternes sein, das nicht recht „mitlaufen“ kann. Für den Etana-Mythos liegt es natürlich nahe, an das betreffende Tierkreiszeichen zu denken.

Aber wir wollen noch einmal eine Feder vom Vârjan aufnehmen und sehen, ob wir nicht einigermassen den Vogel an ihr erkennen können. Im selben Jašt, der dem Vrthra-ghna gewidmet ist, erscheint dieser in zehn verschiedenen Gestalten; in der zehnten als Mensch; in der siebenten aber als Vogel Vârghana, „der allein unter allen Geschöpfen dem Fluge eines Pfeiles entgeht, wenn dieser auch noch so gut geschossen ist.“ Nun dürfte die Bedeutung von *Vâr* (wofür man im Avesta auch „*Vâra*“ lesen kann) so ziemlich die gleiche sein, wie die von *Vrthra*; und neben Vâr-jan steht das indische Vrtra-han. Hier sehe ich denn doch keine andere begründete Erklärung, als dass Vrtra oder Vâra die verhüllende Schlange ist, die vom Adler oder dessen Reiter „geschlagen“ wird; möglich, dass *vrtra* zugleich auch geradezu einen (runden) Schild, eine (schwarze) Scheibe bedeutet hat, und dass diese den bösen Feind des Lichtes, dann den Feind schlechthin bezeichnete. Dann muss natürlich der Vogel auch als goldglänzend auftreten können, wie es im Märchen von der Feder des Goldvogels vorkommt (vgl. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung S. 411 und 467). Fraglich ist es, ob sich die iranischen Vögel Amru und Čamru in diese Farben teilen, was wahrscheinlich würde, wenn sie Suparnî und Kadrû der Inder entsprächen. Dann könnte vielleicht auch das Motiv vom Seh-Wettstreite im Etana-Mythos enthalten sein (Jensen S. 113).

So haben wir wohl annähernd die Brücke von Etana zu den heute noch erzählten Märchen geschlagen, haben aber dabei einen Zug übergangen, den die alten Bruchstücke bieten: Etana kommt zum Adler, um das „Kraut des Gebärens" zu erlangen und zwar, um selber einen Sohn zu erhalten. Offenbar kann also sein Weib nicht niederkommen und um des Krautes willen wird die Himmelfahrt unternommen. Da dieselbe missglückt, ist also der Sohn wohl ausgeschnitten worden, ein „Ungeborener" wie Rôstahm — um in Iran zu bleiben.

Die Sage, die Herodot schon kennt, der sie (IV 8) von Herakles erzählt, scheint spezifisch sakisch zu sein[1] und dürfte in Iran noch manch anderen Träger gehabt haben. In erster Reihe kommen Thraitana und Krsâspa in Betracht, die auch nur Doppelgänger sind. Da ist es nun bezeichnend, dass bei Thraitana gerade die beiden falschen Brüder erwähnt werden, die nach einer anderen Fassung vielmehr wohl seine Oheime waren. So erklärt es sich, dass der Held in Indien selber Trita („der Dritte") heisst, in Iran aber der Sohn des Thrita (? „Thraitana"). Die Erklärung für diese iranische Entwicklung bietet die Verbindung mit dem Typus „vom Kaiser, der seine Tochter heiraten will", die in Iran die Aždahak-Astyages-Sage gezeitigt hat. Darüber ein andermal. Für uns nur wichtig, dass Traitana auch als Trita gelten kann, wie die indische Ueberlieferung lehrt, und dass er durch diese (ältere) Auffassung als der dritte der Brüder abgestempelt wird. Seine Sage liegt also vor, wenn in Iran die beiden falschen Brüder auftreten.

Dann gehört aber zum Tritatypus die Gefangenhaltung in der Höhle (Brunnen u. s. w.) und das Motiv vom verlorenen Rosse. Bei der Suche nach diesem kommt der Ritt durch die Luft über das Meer in Verbindung mit den anderen Zügen im Sajjid Batthâl vor, einem der erbärmlichsten Machwerke arabisch-türkischer Unfähigkeit, das nur interessanter wird, wo wieder eine Variante der Rôstahmsage einsetzt, die freilich nach Kräften ausgenützt wird, wenn auch — für uns zum Glücke —

[1] Mit Recht betont Siecke (Myth. Br. S. 131 — nach Nöldeke), dass Rôstahm einer anderen Sagenschicht angehört als die Avestagestalten, und zwar der von Sîstân (Sakestân).

so unglaublich ungeschickt und widerspruchsvoll-unmöglich, dass man fast an den Chan Schentäi erinnert wird. Um so unverfälschter ist zum Teil die Ueberlieferung. Sogar Srauša als Beschützer Thraitanas ist als Chiser erhalten. Dieser bringt denn auch den Helden auf seinem Rosse nach Hindustan, ein andermal mit dem Jonasfische übers Wasser, als Variante zum vorigen.

Es wäre fast wunderbar, wenn die Luftfahrt Thritas nicht auch in der Rôstahmsage selber nachklänge. Akvân in Gestalt eines Wildesels hat den Helden verlockt und durch die Jagd müde gemacht. Mit dem Schlafenden hebt er sich in die Luft und lässt ihn ins Meer fallen, ein Zug, der in 1001 Nacht weidlich ausgenützt erscheint.

Bedenken wir nun die Vertauschung Thritas mit Thraitana, die so oft wiederkehrende Verwechslung des Sohnes mit dem Vater, so wird es sich begreifen lassen, wenn die Fahrt nach dem Kraute des Gebährens, die eigentlich von Rôstahm erzählt werden muss, in der Sage seines Vaters Zâl auch nachklänge. Sehen wir zu.

Von Zâl wird erzählt, wie er zum Adler fährt, in dessen Neste er ja aufgewachsen ist, und sich dort Rates holt. Das Leben der Rôdâbah ist bedroht, da sie den ungewöhnlich grossen Sohn nicht gebären kann. Und der Adler *(Simurgh, Saina-mrgha)* ist es, der den Rat giebt, der Mutter das Kind aus der Seite zu schneiden — ein Vorgang, den wir allmonatlich noch heute beobachten können, die Mutter ist nämlich vom Daivageschlechte, das heisst in Iran: von dunkler Farbe, die Königstochter von Kâbul! Von der verunglückten Luftfahrt vor diesem letzten Auswege wird nichts mehr erzählt; aber einmal hat der Adler den Zâl doch getragen, wenn auch nur als Kind in den Adlerhorst.

Hier ist das „Kraut des Gebärens“ in doppeltem Sinne ein Kraut des Lebens. Die Fahrten nach dem Wasser des Lebens, das wohl aus dem Kraute bereitet sein mag — der Homa — berichten stets die Treulosigkeit der beiden Brüder, gehören also gewiss in unsern Kreis. Auch ist nicht immer gerade vom Wasser, sondern schlechthin von einem Heilmittel

die Rede. Wir wollen hier nur kurz andeuten, dass Alraun, Springwurzel, Rübenzagel, Hauma alle mit Erzeugung, Oeffnung, mit Lebengeben und Unsterblichkeit zu thun haben. Die Reihe der Beziehungen ist endlos, aber es frommt nur, wenn man nächstverwandte Züge aneinander reihen kann, um so Steinchen für Steinchen das zerschlagene Zusammensetzbild wieder erstehen zu lassen. Dazu gehört, dass das gleiche Motiv auch im gleichen Typus sich finde.

In den Rôstahmtypus gehört aber auch, dass der Held ein Heilmittel für den sterbenden Sohn (Suhra) weiss (es aber nicht erlangen kann). Dass dieser Zug wirklich der Sage angehört, hoffe ich durch Vergleich der Sagen vom verschwundenen Rosse (Açvamedha-Motiv) zur Genüge ein andermal nachweisen zu können.

Aber die Tötung des Suhra[1] (des „Roten"), die mit der Trennung der Eltern zusammenhängt, hat ihr Gegenstück in der Ermordung des Sjâvaršan und der Flucht der Vîspânfrijâ. Eine Doppelung dieser Vîspânfrijâ-Ferîgîs stellt wieder Jarîrah dar, deren Sohn dem Tusa erliegt. Dieser Vergleich verbindet die Rôstahmsage mit der Kyrossage durch die Prophezeiung, dass Franrasjan durch seinen Enkel gestürzt werden solle.

Dadurch wird die Vergleichung Rôstahms mit Thraitana vollends gerechtfertigt, und wir dürfen die Sage von diesem ergänzen durch das Verhältnis Zâls zum Simurgh.

Dann aber wird man nicht leugnen können, dass die Märe von Thraitana bereits im Etana-Mythos vorliegt oder mit anderen Worten, dass die Kyrossage lange vor der Geburt des geschichtlichen Kuruš entwickelt worden war.

Wir wollen zunächst noch darauf verzichten, den Etana-Mythos weiter zu rekonstruieren. Wie jede Sprache, so hat auch jeder Mythos seine Mundarten, und überall müssen wir die unauffindbare „Urform" durch die Abstraktion einer „Gemeinform" ersetzen. Fast scheint es, als läge eine Spielform bereits vor, wenn JENSEN eine Bezwingung des Zû durch Marduk erwähnt (a. a. O. S. 54) — sollte Marduk nicht auch

[1] Zum Namen vgl. OLZ III Sp. 84.

auf dem Zû geritten sein? Dann hätten wir in Marduk auch den Erbauer der Nakšatra, der Mondhäuser, zu vermuten, der auch eine gewisse grosse Brücke gebaut haben dürfte. Weiter könnte er einmal am Aussatze gelitten haben, muss aber jedenfalls durch einen Pseudo-Marduk einmal vom Throne gestürzt und verbannt worden sein. Das kam vom Uebermute. Er hatte „sich einen Palast mit eigenem Himmel, Sonne, Mond und Sternen“ u. s. w. gebaut — wie weiland Jama.

Dieser aber entspricht, wenn wir von der iranischen Mond-Kalender-Mythe absehen, dem Vater des Kyros.

Wir begreifen also, weshalb Atradates in die Hand des Astyages fiel, glauben aber nicht recht an dessen mitleidiges Herz: er dürfte den Gefangenen wohl eher zersägt haben.

Wir begreifen, weshalb in der Astyagessage der Sohn des Arpagos geschlachtet und verzehrt wird (vgl. die Skythen und Kyaxares, Her. I 73). Hier scheinen aber die Griechen besser unterrichtet zu sein als die Iranier. Denn Ažiš-dahaka ist selber der Aŋromanjuš, der durch seine Bratkünste (vgl. den Drachen zu Babel) einen anderen zum Kindermorde veranlasste, nämlich den Jama[1], der daher wohl seinen eigenen Enkel verschlingen wollte, von dem ihm Uebles prophezeit worden war.

Wir begreifen, warum Astyages aus seinem Verstecke kommt, um die Seinen nicht foltern zu lassen. Denn Astyages ist Fraŋrasjan. Dieser hat sich im Wasser versteckt, taucht aber empor, als sein Bruder am Ufer gegeisselt wird und laut schreit: so wird Fraŋrasjan gefangen.

Es fällt aber auch Licht auf die wunderliche Stelle bei Herodot III 62, wo Prexaspes zu Kambyses spricht: Ει μεν νυν οι τεθνεωτες ανεστασι, προσδοκεο τοι και Αστυαγεα τον Μηδον επαναστησεσθαι. Umgekehrt: „Smerdis ist tot, der kann sich erst gegen dich erheben, wenn Astyages frei wird, am Ende der Welt, wenn die Toten auferstehn.“

Es ist nun nicht möglich, auf einmal die ganze Last des Beweismateriales vorzubringen. Das liegt im Stoffe selber begründet. Wir haben noch keine festen Sagentypen mit allgemein

[1] Jama speiste einen unersättlichen Daiva mit Fleische; von seiner Zeit an geniessen die Menschen Fleisch (Spiegel, Er. A. I 525).

bekannter Terminologie und die wenigen Ansätze dazu, wie der Ausdruck „Sigfridmärchen" oder „Typus vom Kaiser, der seine Tochter heiraten will", oder Motiv vom „Fährmanne", „*šamnu ša aladi*-Motiv" und andere sind teils zu schwerfällig, teils zu wenig scharf umrissen, aber auch noch zu gering an Zahl und Verbreitung ihrer Kenntnis, als dass sie dazu dienen könnten, mit einem kurzen Worte die vollen Akkorde erklingen zu lassen. Dadurch wird aber die Darstellung ungemein erschwert, wenn man überhaupt einen bestimmten Weg verfolgen will. Der volle Beweis lässt sich immer erst durch Behandlung der gesamten näher verwandten Sagenkreise erbringen.

So sollen denn auch die im Vorstehenden enthaltenen Ansätze allmählich näher behandelt werden. Für diesmal galt es nur die Beleuchtung des Etana-Mythos, für den noch ein erheblicher Vorrat von Märchen in näheren Betracht kommt, die kaum gesammelt, geschweige denn im Zusammenhange behandelt sind.

Hier müssen viele gemeinsam arbeiten und sich planmässig in den Stoff teilen. Wie ich selber jedem dankbar sein werde, der zum obigen Stoffe weitere Beiträge liefert, so stehe auch ich gern mit dem mir bekannten Materiale zu anderen Sagentypen zur Verfügung.

Treffen die obigen Ausführungen das Richtige, dann zeigen sie wohl auch, wie wenig angebracht es ist, die Mythologie in Anhängsel zu den Einzel-Philologien zu zerfetzen. So richtig der Grundsatz der „reinlichen Scheidung" auch sein mag: keine litterarische Ueberlieferung stellt dem Mythos eine Geburtsurkunde aus. Eine Sagenchronologie nach philologisch-litterargeschichtlicher Methode ist ein Ding der Unmöglichkeit, eine falsche Voraussetzung für das Wesen des Gegenstandes, den wir Mythos nennen. So notwendig also eine ausgiebigere Verarbeitung des Materiales nach sprachlich nationalen und geographischen Gruppen noch heute ist — ich erinnere nur an die iranischen Sagen — sie bleibt immer eine Hülfsarbeit unter allem Vorbehalte der richtigen Genealogie, von der „Deutung" ganz zu geschweigen, die nur in seltenen, aber um so beachtenswerteren Fällen zu Tage liegt. G. Hüsing.

III. Litteratur.

Ernst Siecke, Mythologische Briefe. I. Grundsätze der Sagenforschung. II. Uhlands Behandlung der Thorsagen. Berlin, Verlag von F. Dümmler, 1901. 40 Briefe, Schlussbemerkung, Inhaltsnachweisungen, Berichtigungen. 259 S.

Wie es sich in zwanglosen Briefen ergiebt, kommt SIECKE so allmählich auf sein zweites Thema zu sprechen, dass man die auf dem Titelblatte angedeutete Zweiteilung kaum noch räumlich durchgeführt findet; erst vom 28. Briefe an wird das zweite Thema mit so viel Entschiedenheit durchgeführt, wie die Vergleichungen mit entsprechenden Sagenstoffen gestatten.

Denn die Vergleichung gehört zu den Grundsätzen der Sagenforschung, und zwar als deren erster. Durch den Nachweis, wo eine bestimmte Sagenform, die in ihrem Litteraturgebiete vielleicht die einzig erhaltene ist, entstand, wird die Erklärung des Sagenkerns meistens nicht berührt. Ein weiteres „Fernrohr für die Sagenforschung“ bildet die vergleichende Sprachwissenschaft.

Es gehören triftige Gründe dazu, bei gleichem Namen verschiedene Gestalten anzunehmen. Die spätere endlose Fülle von Mären führt auf wenige Urmären zurück; erst wenn man diese kennt, kann man im allgemeinen die Bedeutung des Mythos erklären; eine „Rede“ ist es, treu gemeint, keine „Andersrede“ (Allegorie); was man mit Augen sah, das erzählte man in vermenschlichender Form. Und darum kann man oft noch heute mit eigenen Augen am Himmel sehen, was die Reden unserer Ahnen berichten, und hat in der Anschaulichkeit einen Massstab für die treue Erhaltung der Erzählung, sei es Götter- oder Heldenmäre oder Menschenmärchen. Dieses ist oft am treuesten erhalten, weil durch keine Spekulation oder Poetenkunst der späteren Zeit entstellt, der das Verständnis für die Bedeutung längst fehlte.

Das sind — wenn auch in anderer Zusammenfassung — etwa die wichtigsten der in den Briefen ziemlich verstreuten Grundsätze. Sie ersparen uns, an einen „haarigen Wind“, an „Blitzkerle“ und „Wolkenschlangen“ zu glauben, wie dass Heimdall auf dem Regenbogen musiziere und was dergleichen Gespenster von „niederen Mythologen“ sonst herauferklärt worden sind.

Es ist bekannt, dass sich SIECKE insbesondere auf das Gebiet der Mären von Sonne und Mond geworfen hat, und so kann es nicht auffallen, wenn in seinen Briefen der Mond wieder die erste Geige spielt. Erheblich deutlicher als jedes andere Gestirn spiegelt sich ja naturgemäss der wandelhafte Mond in den Mythen. Freilich wäre er wohl unter den mancherhand Wolkenschlangen und anderem Genebel versteckt geblieben, wenn nicht J. G. VON HAHN ihn den Wölfen aus dem Rachen gezogen hätte. Es war eine grundlegende Entdeckung HAHN's, dass der Mond nicht nur als runde Scheibe und etwa als Sichel in den Mären auftritt, sondern dass auch der verdunkelte Teil des Mondes sehr wohl beobachtet worden ist.

Aber die Entdeckung machte damals weiter keinen besonderen Eindruck (die Sagwissenschaftlichen Studien erschienen 1876), am wenigsten auf die germanistisch-philologische Richtung der Jünger Bugges. So bleibt es das unbestreitbare Verdienst SIECKE's, dass er sich nicht gescheut hat, den Mond zu sehen. Inzwischen hat sich der Stoff vermehrt, zumal durch HILLEBRANDT's „Soma“.

In seinen Briefen dehnt nun SIECKE seine Studien auch auf die Thôrsmären aus, was freilich auf den meisten Widerstand stossen wird. Aber einerseits betont SIECKE, dass die junge Ueberlieferung der Edda aus sich allein nicht mehr zu verstehen ist, mit Ausnahmen, auf die er eben eingeht; andererseits sind wir durch die Erklärungen UHLAND's wie durch den Namen Thôrs so befangen gemacht worden, dass wir übersehen, wie wenig die Thôrsmythen von einem Donnerer handeln.

Auf diesen zweiten Teil der Briefe näher einzugehen, gestattet der Raum nicht, denn eine Anführung der Ergebnisse ohne ihre Begründung wäre nutzlos. Die Briefe wollen gelesen sein. Ebensowenig empfiehlt es sich aber, ohne weitere Vorarbeiten die Zahl der Gründe für SIECKE verdoppeln zu wollen, was an sich nicht schwer wäre.

Die Frage, ob SIECKE an irgend einer Stelle über das Ziel hinausgeschossen habe, ist noch nicht spruchreif, aber auch belanglos.

Nur eines möchten wir im allgemeinen hervorheben: SIECKE fragt nicht selten nach der Deutung, wo die Gestalt des Mythcs vermutlich schon zu verdreht ist, als dass man ihn noch deuten könnte. Das gilt z. B. von seiner Behandlung des Hrungnirmythos. Nicht glaubwürdig scheint es mir auch, dass Phrixos und Helle, die doch wohl auf einem Widder reiten, Sonne und Mond seien. Hier dürfte vielmehr eine Zusammenfassung zweier Ueberlieferungen vorliegen, deren beider Naturgrundlage die Bilder am Monde sind.

Für die Beurteilung des Buches ist dieser kleine Mangel nicht von Gewichte. Wir sind noch weit entfernt, die Urformen der Mythen zu kennen, und eine gründliche Sammelarbeit im Sinne REINHOLD KÖHLER's ist noch immer die erste Aufgabe.

G. Hüsing.

Wilhelm Erbt, Dr. phil., Die Purimsage in der Bibel. Untersuchungen über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen des späteren Judentums. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte. Berlin, Reimer, 1900. Gr. 8°. VI u. 92 S. M. 2.40.

Nach einem gegen 90 Namen zählenden Litteraturnachweis (I.) giebt der Verf. einen Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der Untersuchung (II.). Er findet, dass sie bisher an vier Fehlern gelitten hat: man wies nur Erzählungen nach, die der Estersage verwandt sind, ohne die Entwicklung dieser aus jenen aufzuzeigen. Man beschränkte sich einseitig auf den Nachweis ausländischer Parallelen, ohne zu fragen, ob nicht auch bereits zum jüdischen Besitz gewordenes Sagengut beteiligt sei. Man untersuchte das Verhältnis der Estergeschichte zu jüdischen Erzählungen verwandter Art nicht, und endlich unterliess man eine Kritik des Esterbuches, indem man es als ein wesentlich einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk hinnahm.

ERBT weist nun eingehend die Komposition des Esterbuches nach (III.). Bei genauerem Zusehen findet sich eine ganze Reihe Dubletten. Es ist eine Estersage, in der Mordechai nur eine ganz bescheidene Rolle spielt, und eine Mordechaisage ineinander gearbeitet. Erstere, eine populäre Erzählung, hat dem Redaktor schriftlich fixiert vorgelegen; ihr

gehören an: 1 2 1—18 3 1 2 5 6—15 4 1—14 15—5 5a 6 14b 7 1—8a 9b 16a c 8 9 1—3 5 10 16 24 25 26a 29a 31a 32. Zur Mordechaisage rechnet ERBT: 2 21—23 5 9—12a 13 14a c 6 1—13 10. Der Rest bleibt für R. Die Mordechaisage will letztlich dem M. die Einführung des Purimfestes zuschreiben. Notwendig wurde das schliesslich, als die Anzweifelung des Rechtes der Purimfeier dringend nach der Persönlichkeit eines Propheten als Urhebers verlangte: dem Talmud ist M. dieser Prophet. R beabsichtigte das Purimbuch zeitgemäss zu erhalten und für eine einheitliche Ansetzung einzutreten. Der ursprüngliche Festtag ist der 13. Adar.

(IV.) Als Quelle meint ERBT ein populäres Buch der Zeitgeschichte der Könige von Medien und Persien (nach 10 2, einen Auszug aus der 2 23 6 1 genannten Staatschronik) annehmen zu dürfen. Darin hat jemand eine Erzählung gefunden, die von einem persönlichen Konflikt zwischen einem Juden (M.) und einem Heiden (Haman) handelte, der durch Eingreifen der jüdischen Königin zu Gunsten des ersteren endigte. Diese Erzählung dichtete der Betreffende um zu einem Konflikt zwischen beiden Völkern, die jüdische Königin wird Hauptperson u. s. w. Die in den Hintergrund gedrängte Person M.'s blieb aber dauernd interessant, wurde mehr und mehr hervorgehoben, bis schliesslich ein geschickter Redaktor unser Buch schrieb. Ein Zeichen für diese Umwandlung persönlicher Gegnerschaft in Rassenhass sind noch die Angaben, dass M. ein Nachkomme des Kiš (Saul!) und Haman ein Nachkomme des (Amalekiters) Agag gewesen sei (vgl. I Sam 15; Ex 17 16).

(V.) Aber die Purimsage hat ursprünglich einem grösseren Sagenkreise angehört. Nach Meinung der Verfasser des Esterbuches hat unsere Geschichte sich im Exil abgespielt. M. ist der typische Hofjude, den in der jüdischen Ueberlieferung fast alle Könige von Nebukadnezar bis Artaxerxes — nach dem Vorbild Nehemias — zur Seite haben. Ebenso haben Ester in Judith, Haman in Holofernes Parallelen. Auch das Bild vom Hofleben stimmt mit 3 Esr., Daniel, Tobith, Judith. Alle diese Sagen stammen aus jener „Zeitgeschichte"; die meisten sind nichtjüdische Erfindungen (Jona, Dan 3 6 u. s. w.).

(VI.) Die Einleitung unserer Sage, c. 1 2, schon in der Quelle enthalten, deckt sich mit der von 1001 Nacht (DE GOEJE) (vgl. auch Daniel!). Die Heldin jener persischen Sage, Shahrâzâd, ist eine halb mythische Gestalt. Vašti, Haman, Zereš aber

sind elamitische Götternamen. Es scheint, dass die Einleitung eine auf einen elamitischen Mythus zurückgehende persische Sage enthält. — Mordechai ist mit dem babylonischen Marduk, Ester mit Ištar, unsere Sage mit dem babylonischen Weltschöpfungsepos zu kombinieren. Die Gestalt der Ištar, die den Marduk in eine Nebenrolle verdrängt (sie ist ausser ihrer Eigenschaft als Liebesgöttin auch die Mutter der Götter und Menschen, Göttin der Schlachten), ist hineingekommen durch Kombination des Tammuz-Mythus mit dem Marduk-Mythus (Tammuz der Gott der Frühlingsvegetation, Marduk die Frühlingssonne). Ištar ist Marduks Cousine, sie hat bei ihm ihre Jugend verlebt, Marduk ist ihr Jugendgemahl. Sie errettet den in Tihamats Gewalt Geratenen aus der Unterwelt (vgl. den Traum des Mordechai c. 1 LXX). Haman entspricht vielleicht der Tihamat (der Name soll nach Absicht des Verfassers des Esterbuches mit המם zusammenhängen; vgl. auch 3 6 7 4 8 1) als ihr Gatte oder als Name für das feindliche männliche Prinzip.

(VII.) Wie ist unsere Sage Geschichte des Purimfestes geworden? Nach Esra hat man keine fremden Feste mehr zugelassen; zur Makkabäerzeit stiftete man eigene. Eine eingehende Betrachtung zeigt: wie unsere Sage ein jüdischerseits umgeformter Mythus, so ist פור ein ebenso zurechtgemachter Bestandteil desselben, nämlich es ist ursprünglich das puhru, die Götterversammlung am Neujahrstag, auf der dem Marduk die Herrschaft und der Kampf gegen Tihamat übertragen wird. Durch Vermittelung von pûr (babylonisch) = Stein hat die jüdische Etymologie פור von פור resp. פרר I. — entsprechend griechischem ψηφος, κληρος — oder פרר II. — entsprechend griechischem παλος — abgeleitet. — An welchem 13. Adar nun ist das Judenvolk in Gefahr gewesen, von den Heiden, unter denen es wohnte, vernichtet zu werden und hat unerwartet triumphiert? Es kann sich nur um den Sieg über Nikanor handeln. Das Esterbuch, ein Produkt der Makkabäerzeit, will also den Nikanortag verherrlichen (Schlacht bei Αδασα!). II Mkk 15 36 bezeugt für den 14. Adar einen Mordechaitag. Somit muss sich bald mit dem Siegesfest am 13. die Erzählung von jener alten Errettung im Exil verbunden haben; man hat dann dem Helden der Erzählung den zweiten Tag gewidmet. In Jerusalem mag man der Siegesfeier zwei Tage (den Schlachttag selbst und den Tag seiner ersten Feier) geweiht und also erst den 15. als Mordechai-

tag begangen haben. Dann hat man im Anschluss an das Esterbuch statt von einem M.- von einem Purimtag geredet und die Verschiedenheit der Termine durch die Feier beider aufgehoben, wozu das redigierte Esterbuch die Anregung gab. — Ur-Esther ist nach ERBT ca. 155, R ca. 120, LXX zwischen 114 und 47, noch später die Zusätze anzusetzen. — Eine Parallele bietet die Entstehung des anderen Makkabäerfestes, der Chanukkah (vgl. dazu jetzt HOCHFELD in ZAW XXII Heft 2). Judith ist eine Konkurrenzschrift, die aber nicht populär wurde. — Mit einem Abschnitt über die Bedeutung des Purimfestes für Juden und Christen (VIII) — in diesem Zusammenhang ebenso wie die Einleitung eigentlich ein supererogatorium — schliesst die reichhaltige und interessante Untersuchung.

Auf die Beweisführung für die Komposition (III.) im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Ich möchte nur eine Frage stellen: so scharfsinnig ERBT's Kritik sein mag — darf man an solchen vielerzählten, ausgeschmückten, verstümmelten, viel und schlecht abgeschriebenen Volksbüchern eine Filigrankritik wie am Hexateuch vornehmen wollen? Aehnlich liegt die Sache bei Daniel, auf den ERBT eingehend zu sprechen kommt. So bestechend seine Kritik vielfach scheint, sie ist für ein Volksbuch zu rigoros. Sicher ist oft, wo auf „Tendenz" und „R" erkannt ist, einfach die unberechenbare Nachlässigkeit, Laune und Zufälligkeit der Volksüberlieferung Anlass unseres Anstosses. — Das führt zu dem zweiten, was ich zu IV. zu sagen hätte. M. E. darf man auf solche Angaben, wie sie 10 2b (הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס) macht, trotz 6 1 2 23 nicht hereinfallen. Die Formel (man vgl. auch 10 2a וגבורתו u. s. w.!) ist ein alter Bekannter aus I II Reg und scheint mir vom Verf. als hergebrachtes Requisit historischer Darstellungsform benutzt zu werden. Dass die Estersage aus dem Zusammenhang eines grösseren Werkes stamme, wird doch durch ויהי 1 1 nicht bewiesen (vgl. Ez 1 1 Ruth 1 1 Jon 1 1). Dass sie einem grösseren Sagenkreis entstammt, mag durchaus richtig sein, nur kann nicht behauptet werden, dass der kodifiziert vorgelegen haben müsse. Später spricht ERBT selbst von einem „Volksbuch" und das scheint mir — denken wir auch an unsere deutschen „Volksbücher" — das Wahrscheinlichste zu sein.

Ueber die Ergebnisse von VI (den mythologischen — nicht: mythischen! — Boden der Erzählung), die ERBT übrigens selber

als stark hypothetisch bezeichnet, wage ich kein Urteil. Möglich ist auf diesem Gebiet ja beinahe alles. Nur habe ich den Eindruck (auch nachher bei der historischen Zurechtlegung), als ob, nachdem im einzelnen eine Menge oft frappierender Beziehungen oder Parallelen aufgezeigt sind, es bei der Zusammenfassung zum Ganzen doch nicht recht klappen wollte. Es erscheint fast wie eine Ironie der Geschichte, dass der im Mythus durch Ištar aus seiner beherrschenden Stellung verdrängte Marduk sich in der Sage als Mordechai dadurch rächt, dass er seinerseits die Ester zurückzuschieben sucht, was ihm allerdings nur mit Hilfe eines Redaktors gelingt. Vielleicht nehmen künftige Spezialisten diese ausgleichende Gerechtigkeit noch einmal unter die Lupe.

Schliesslich kann ich zu VII. die Bemerkung nicht unterdrücken, dass auch nach Erbt's eigner Rekonstruktion (S. 33ff.) der Satz: „im Mittelpunkt der Sage stehe die Ermittelung des Todestages durch das Los“ (S. 79) nicht zutrifft. Das Loswerfen bleibt ein unerklärter Nebenumstand; weder bei Erbt S. 33ff. noch im vorliegenden Esterbuch noch in Erbt's Deutung S. 77—79 kommt wirklich die Bezeichnung פורים = Lose zu befriedigender Begründung, und es fragt sich, ob das nicht doch ein letztes Fragezeichen zu Erbt's Darlegungen bedeutet. Bei alledem bleiben sie aber ein wertvoller und beachtenswerter Versuch, das Esterbuch in dem grossen Zusammenhang der Religionsgeschichte des alten Orients zu verstehen.

Simmern. Alfred Zillessen.

Genuinae relationes inter sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldacorum ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae, cura et studio R. mi Abbatis **Samuelis Giamil**, ecclesiae Babyloniensis archidiaconi et patriarchae Chaldaeorum apud sanctam sedem procuratoris generalis (auch mit syr. Titel). Roma, E. Loescher & Co. 1902. XLVIII. 648 S. gr.⁰. fr. 20

Diese Urkundensammlung zur Geschichte der Beziehungen des heiligen Stuhles zur nestorianischen Kirche verfolgt die ausgesprochene Tendenz, die römischen Unionsbestrebungen zu fördern, und diese darf natürlich bei Abschätzung ihres Wertes für unsere Erkenntnis nicht ausser Acht gesetzt werden. Nicht ohne Bedauern ersieht man aus der Einleitung, wie der Verf.

so gar kein Verständnis mehr für die eigentliche Blütezeit seiner Kirche zeigt. Die ganze lange Zeit ihrer selbständigen Entwicklung, die in Anbetracht der zahlreichen Hemmnisse und Gefahren unsere volle Bewunderung verdient, übergeht er mit Stillschweigen. Er begnügt sich damit, aus den Briefen des Ignatius, den er als Patriarchen von Antiochien für seine Kirche in Anspruch nimmt, aus den Schriften des Narses, Timotheus und Ebedjesu, sowie aus des Liturgie Stellen anzuführen, die mit Bewunderung von Rom als dem Sitze Petri sprechen und aus denen er nach bekannter Methode eine Anerkennung des römischen Primats heraus interpretiert. Erst nach dem völligen Niedergang der orientalischen Kirchen unter der Herrschaft der Mongolen, die der Verf. (S. XXXI) merkwürdigerweise für Christen hält, knüpfte der nestorianische Patriarch Sabrîšô im Jahre 1247 direkte Beziehungen mit Rom an, indem er dem Papste sein Glaubensbekenntnis übersandte, offenbar in der Hoffnung auf Hilfe in den Drangsalen jener unheilvollen Zeitläufte. Diese Beziehungen aber blieben Jahrhunderte lang durchaus platonisch. Wie einst den Herren des imperium Romanum so boten jetzt ihren Erben jene fernen Barbaren auf dem Boden des alten Partherreichs eben nur das Interesse einer Ḳuriosität. Auch die uns durch den Bericht eines Begleiters genauer bekannte Reise des Jaballāhā nach Rom blieb ohne praktische Folgen.

Erst im Jahre 1551 gab ein Zwist um die Wiederbesetzung des Patriarchats von Mosul der einen Partei Veranlassung, sich mit der Bitte um Hilfe an den Nachfolger Petri zu wenden. Nach altem Gewohnheitsrecht sollte dem verstorbenen Patriarchen Simon Bar Māmā sein Neffe Simon Denhâ auf dem Throne folgen; eine Gegenpartei aber wählte Johann Sullâqâ, und dieser ging nach Rom, sich dort das Pallium zu holen. Nach Mosul heimgekehrt vermochte er sich aber nur zwei Jahre zu halten. Der Pascha von Dijârbekr-Amid entschied, vielleicht nicht ohne sich nach Landesbrauch dafür bezahlen zu lassen, für Simon Denhâ und dieser nahm an dem gestürzten Gegner grausame Rache für den Eingriff in seine Erbrechte. Aber Sullâqâ Beispiel fand doch Nachahmer, und die Beziehungen zum heiligen Stuhle haben seitdem eigentlich nie mehr ganz geruht; freilich beschränkten sie sich bis ins 18. Jahrhundert meist auf die Uebersendung von Glaubensbekenntnissen. Nur bei den immerhin nicht seltenen Streitigkeiten um die Patriarchenwahl griff

Rom in das innere Leben der nestorianischen Kirche ein. Bis in die Tage der Assemani blieb die Kunde, die man in Rom von den thatsächlichen Verhältnissen im Osten hatte, eine sehr vage, wie die S. 97 ff. abgedruckten Relationen aus den Jahren 1580 und 1606 zeigen. Erst als in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts amerikanische Missionare sich der Christen in den kurdischen Bergen ernstlich annahmen, entsandte Rom zur Förderung seiner Propaganda die Dominikaner nach Mosul. Wie man an Ort und Stelle ihre Wirksamkeit empfand und beurteilte, zeigen die beweglichen Klagen des Patriarchen Joseph VI. Audo aus dem Jahre 1875 (S. 424 f.).

Den gesamten, aus diesen Beziehungen hervorgegangenen Schriftwechsel der Kurie mit den Nestorianern stellt nun Giamil, soweit er ihm zugänglich geworden, in diesem Bande zusammen, die lateinischen und italienischen Akten zumeist aus gedruckten Quellen, die syrischen durchweg zum erstenmal aus den Archiven. Einige Bedenken gegen die Vollständigkeit der Sammlung erregt schon die Anmerkung auf S. 225 (Consulte quidem omissa est responsio huic objectioni propter contumeliam, quam nostratibus non unitis inferebat; ejus enim expositio foret in casu exitiosa potius, quam fructuosa Catholicae Unioni). In der That konnte denn auch Chabot Rev. crit. 1902 nr. 51 eine Anzahl hier fehlender Urkunden nachweisen. Unter diesen Umständen verdient es schon Anerkennung, dass z. B. ein Brief, der eine so energische Sprache redet wie der S. 426 unten, Aufnahme gefunden hat. Wer aber dies Buch zu wissenschaftlichen Zwecken benutzen will, darf sich die Mühe einer weiteren Umschau nicht verdriessen lassen.

In einem Anhang stellt Giamil die Urkunden zur Geschichte der malabarischen Syrer zusammen. Die erste Stelle nimmt der schon aus Lands Anecd. Syr. I 123 bekannte geschichtliche Abriss ein, den Giamil noch einmal abdruckt und übersetzt. Es folgen zwei Kapitel über Ritus und Verfassung der malabarischen Kirche; diese werden sich wohl durch Benutzung der in Cambridge, wie es scheint, nahezu vollständig vorhandenen Originallitteratur (s. Wright-Cook, Catalogue of the syr. mss. in Cambr. vol. II 1901) erheblich vermehren lassen. Dann folgt die Korrespondenz des Vatikans mit der Thomaskirche bis zum Jahre 1899.

Breslau. **C. Brockelmann.**

I. Abhandlungen.

Das qualitative und das quantitative Element im Kultus.

Von

Gregor von Glasenapp.

1. Eine kultische Eigentümlichkeit, die wohl auch a priori aus philosophischen Erwägungen zu erschliessen wäre, soll im folgenden mehr an Beispielen als theoretisch erläutert werden. Sie besteht darin, dass an allem Kultus zwei Elemente oder Tendenzen sich unterscheiden lassen.

Erstens weist jede Kultusform auf irgend eine religiöse Meinung zurück, die sich in ihr verwirklicht und ihr einmal den Inhalt gegeben hat: also auf eine Glaubensform. Der Wert der Glaubensform aber liegt darin, dass sie eine Bestimmung des Göttlichen oder ein Verhältnis des Menschen zur Gottheit symbolisiert; d. h. mit irdischen Mitteln als Vertretern des Transcendenten — z. B. mit Vorstellungen, Erzählungen — an das Reich des Ueberirdischen oder seine Wirkungskräfte zu gemahnen sucht. Insofern dient der Kultus zur Erinnerung und Auffrischung dieses Glaubens und ist, wie er, symbolisch in der eigentlichen Bedeutung: sinnhaltig, durchgeistet. Das ist am Kultus das qualitative Element.

Zweitens zeigt sich im Vollziehen des Kultus ein gewisses Mass von Aufwand an Hab und Gut, Zeit, Kraftanstrengung, Schmerz, Gefahr, Entbehrung. Das ist am Kultus das quantitative Element. Es fehlt nie ganz; denn sonst müsste der Kultus aufhören, eine That zu sein, und sich zur blossen empfindsamen Vorstellung und Ansicht verflüchtigen. Dennoch können beide Elemente getrennt beobachtet werden, da sie an verschiedenen Kultushandlungen in verschiedenem Grade teilnehmen. Je mehr tiefer religiöser Sinn, je mehr Durchsichtigkeit des Symbols am Kultus vorhanden — um so grösser der Anteil des qualitativen Elements; je wertvoller das irdische Gut ist, dessen der Mensch sich im Kultus entäussert, desto vorherrschender ist das quantitative Element.

2. Die am meisten vergeistigte Kultushandlung ist wohl das Gebet; dann nämlich, wenn man es so auffasst, wie die religiösesten Personen — die grossen Religionsstifter —, die es fast abgeschafft haben: Christus, indem er sagt (Mt 6 8): „Euer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet"; und Paulus (Röm 8 26) durch das Geständnis, nicht zu wissen, wie er beten solle. Im Leben der Christen jedoch hat sich sehr bald darauf auch das zweite, das quantitative Element vorgedrängt: man hebt rühmend hervor, dass die Frommen Tag und Nacht im Gebete ringen, sich darüber des Schlafes enthaltend. Mancher betende Katholik zählt die Menge der „Vaterunser" und Rosenkränze, betet oft ihm unverständliche lateinische Gebete; und auch der protestantische Christ hält doch — bei allem Stolz auf die evangelische Freiheit — darauf, die Kirche regelmässig zu besuchen und trotz ihrer weiten Entfernung bei jedem Wind und Wetter hinzugehen. Das sind Pilgerfahrten; damit betont er das quantitative Element an dem Kultus.

3. Die Weihgeschenke, zu denen ja eigentlich auch die Erbauung von Tempeln, Kirchen und Klöstern gehörte, zeigen oft schon in ihrem Zwecke, bisweilen aber — zumal bei den

Hellenen — erst durch hinzugefügte Sprüche ihre symbolische, qualitative Bedeutung; wenn z. B. eine Frau das Herannahen des Alters und das Schwinden der Schönheit gewahr wird und dem Tempel der Aphrodite ihren Spiegel weiht mit den Worten:

> „Da dein Geschenk jetzt an mir, Kytherea, vorübergeflogen,
> Nimm des Geschenks Zeugnis auch, du Erhabene, hin!"
> (Griech. Antholog. VI 19.)

Der Wert der Weihgeschenke, der oft sehr gross war, bildet an ihnen natürlich das quantitative Element.

Weihgeschenke in gewissem Sinne sind auch die Festzeiten; nicht durch Preisgeben palpabeler Sachen, sondern dadurch, dass der Mensch aus religiösen Motiven an solchen Tagen auf die Ausnutzung der verfügbaren Zeit zu weltlichen Geschäften verzichtet. Die Abkehr der Seele vom irdischen Leben und seinen Interessen und die Hinwendung zum Ueberirdischen, Göttlichen zu solchen Zeiten, ist, allgemein gesprochen, der echt religiöse Gedanke oder das qualitative Element des Kultus der Festtage. Wie viel aber dem Menschen die dabei geopferte freie Zeit wert ist, das ist der Massstab für die quantitative Bedeutung dieses Kultus: ein Moment, das sich besonders deutlich noch heute an dem Verhalten der Bekenner des mosaischen Glaubens beobachten lässt. Jede Religionsform kann aber inquiniert werden. Wenn also die Festzeiten der Befriedigung irdischer Genusssucht dienen; wenn z. B. mit ihnen Prunk und Spiele verbunden werden, welche die Neugier und, wie besonders die römischen Tierhetzen und Gladiatorenkämpfe, eine grausame Schaulust befriedigen, so bedeutet das nicht etwa Uebertreibung und Entartung eines religiösen Elements, sondern die Beimengung eines religionsfremden, neuen Elements, das wir von dem, was in der Religionsform selbst liegt, durchaus sondern müssen. Leicht ist es auch an dem, was man Fasten nennt, die beiden oben festgestellten, einzigen konstitutiven Elemente alles Kultus aufzu-

zeigen. Dass der fastende Mensch ohne materielle Nahrung lebt, bedeutet gleichnisweise einen Triumph des Geistlichen über das Materielle; denn wie der griechische Weise sagt: „nichts bedürfen ist göttlich, und am wenigsten bedürfen, der Gottheit am nächsten.“ Ist das Weihgeschenk positiv ein Weggeben, so ist das Fasten ein „Nichtzusichnehmen“; und die Idee der Ueberwindung des animalischen Nahrungstriebes gehört zum qualitativen Element dieses Kultus. Hinwiederum die Last des körperlichen Unbehagens, die der Mensch beim wirklichen Durchführen des Fastens erträgt, ist das mehr oder weniger grosse und messbare, also quantitative Element. Bei dieser Gelegenheit sei noch an dreierlei erinnert, das, wie vom Fasten so überhaupt von allem Kultus gilt. Erstens wird der qualitative Grundgedanke natürlich weder beim Weihgeschenk und Feste noch beim Fasten von jedem Bekenner in derselben, ziemlich abstrakten Weise und diskursiven Rede formuliert, wie wir es versucht haben; jeder wird sich dabei an die mehr oder weniger konkreten, bildlich-anthropopatischen Gottesvorstellungen seiner Spezialreligion anschliessen, sie bisweilen modifizieren, und mancher wird kaum im stande sein, seine Regungen verständlich auszusprechen. Dennoch bleibt diese Auffrischung religiöser Vorstellungen das allein unbestreitbar wertvolle Element an der Ausübung des Kultus, wonach einsichtige Theologen sich auch von jeher bei seiner Definition gerichtet haben. („Solches thuet, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis“ [1].) Selbst die brahmanische Dogmatik (Kommentar des Çancara zu den Brahmasutras des Badarayana, ed. Deussen, p. 1071, 4, 10) lehrt: „Unter Kultus ist zu verstehen dasjenige, was eine mit Ehrfurcht verbundene Steigerung des Glaubens bewirkt“ *(upâsanaṃ nâma sa-mâna-pratyaya-pravâha-karaṇam)*. Denn, zweitens, die quantitative Tendenz bringt es doch immer nur zu einem müh-

---

[1] I Kor 11 25 Lk 22 19.

samen Ringen des Menschen innerhalb der materiellen Welt, nicht zum wirklichen Berühren des überweltlichen Ziels; woher ihr eben das Ungenügen an sich selbst und die Unersättlichkeit anhaftet. Und drittens, so gewiss das Erfassen einer Idee ihrer Verwirklichung vorangehen muss, wird ursprünglich an jedem einzelnen Kulte sich die qualitative Tendenz früher als die quantitative geäussert haben. — Ferner ist das Fasten ein Beispiel dafür, dass beim Kultus die Gabe des Menschen nicht etwa auf die Gottheit überzugehen und zu ihren Gunsten zu geschehen braucht, wie man beim Weihgeschenk, Opfer und Gebet noch meinen könnte. Das hiesse zu eng definieren. Das Preisgeben von seiten des Menschen genügt, auch ohne dass eine Gottesvorstellung vorhanden ist; woher denn auch in den atheistischen Religionen, Jainismus und Buddhismus, welche die Frage nach der Existenz Gottes mit Schweigen übergehen, ein Kultus des Fastens möglich ist und in späterer Zeit wirklich vorkommt.

4. Ein Weihgeschenk ist auch das Opfer, das man ja für eine sehr alte Kultusform hält; und an ihm lassen sich besonders leicht die beiden Elemente beobachten: bald innig vereinigt, bald deutlich getrennt. Selbst ein Antagonismus beider, ein Oscillieren des religiösen Sinnes der Menschen zwischen quantitativ enorm grossen Opfergaben und einer Neigung zu ausschliesslich symbolischen, als Gabe wertlosen Opfern, ist überall zu bemerken.

Natürlich liegt jedem Opfer — wie schon angedeutet — ein Gedanke über die Beziehung des Menschen zu jener höheren göttlichen Welt zu Grunde. Also fehlt es nie ursprünglich an dem qualitativen Element. Es mag wohl sein, dass die Menschen beim Opfern daran gedacht haben, den Göttern für die Fülle ihrer guten Gaben frohen Dank zu sagen; oder dass sie das Gefühl gehabt haben, die dem Menschen von der Natur freiwillig dargebotenen Früchte seien ein Raub; oder dass, einem Tiere das Leben zu nehmen, etwas Unerlaubtes sei, und

als Sühne hierfür den Mächten, die es geschaffen und gegeben, ein Teil geboten werde. Auch die Idee einer Gemeinschaft Gottes mit den opfernden Menschen mittelst gemeinsamer Teilnahme am lebenden Fleisch und Blut des Opfertieres mag mit dem Opfer verknüpft worden sein. Alle diese und ähnliche Deutungen, aus denen die Religionsforscher sogar die Entstehung des Opfers zu erklären meinten, sind durchaus nicht so wichtig, denn es sind fluktuierende Vorstellungen, mit denen es jeder Opfernde halten mochte, wie er im Augenblick wollte. Am selben Opferfeuer stehend haben oft verschiedene Menschen je nach Sinnesart und Stimmung — gerade wie jetzt in derselben Kirche — verschiedenes gefühlt und gedacht.

Aus Vorstellungen entstehen von selbst noch keine Thaten. Wichtig zur Erklärung des scheinbar Widerspruchsvollen am Opfer ist dagegen die Unterscheidung dessen, was daran stabil ist: des qualitativen und quantitativen Elements.

Unsere Aufgabe beschränkend, widmen wir jetzt fast nur das Brandopfer einer näheren Betrachtung.

5. Wie es bei den Griechen entstanden ist, wird uns von Hesiodos (Theogonie 535—557) erzählt. Als in Mekone (Sikyon) die Götter sich mit den Menschen verglichen, in den Reichtum der Erde, in die Herden, sich teilten, hinterging der Vertreter der letzteren, der menschenfreundliche Titane Prometheus seinen Vetter Zeus, indem er die Knochen des geschlachteten Stiers mit dem Fettnetz (omentum, δημός) bedeckte, auf den wertvolleren Teil, das Fleisch, aber die Haut und den Magen legte, und so die Götter verführte, sich den schlechteren Anteil zu nehmen. Deshalb, sagt Hesiodos, werden seitdem den unsterblichen Göttern auf den Altären die weissen Gebeine verbrannt:

„ἐκ τοῦ δ'ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν."

Der uralte kultische Brauch, beim Opfer den Göttern wertlose Teile des Tieres zu geben, muss wohl in späteren Zeiten

die Verwunderung der Griechen erregt haben, wenn man zu seiner Erklärung einen so seltsamen Mythus erfand: einen Mythus, wo die Beziehung des Menschen zur Gottheit nichts Religiöses an sich zu haben scheint; wo die Götter nicht göttlich und die Menschen nicht ihre Verehrer, sondern Betrüger sind. Denn es liegt doch andererseits im Wesen des Opferns und bestätigt sich auch bei den Griechen insbesondere, dass der Mensch dabei weltliches Gut reichlich, gern und freiwillig hingiebt im Gefühl, dass das überweltliche, jenseitige erstrebte Gut ihm unendlich an Wert überlegen sei. Was alles der Grieche aus religiösen Motiven weggab, beweisen die Tempelschätze zu Delphi, mit deren Hilfe die Phokier jahrelang gegen ganz Griechenland Krieg führten. Nichts ist dem Menschen so teuer, dass er es nicht der Gottheit darbrächte: er opfert seine Keuschheit, wie das Institut der Hierodulen[1] und die von Herodotos (Histor. I 199) berichteten babylonischen Gebräuche zeigen; seine Mannheit, wie die Gallen, die Priester der phrygischen Göttin Cybebe und die Sage von Attis und Agdistis beweisen (vgl. Catullus LXIII und von pseydo-Lukian, Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ, Kap. 28ff., Lucretius II 610ff.) Der Mensch opfert das Leben anderer Menschen; wie besonders die Syrer, Philister und Phönizier, bei welch letzteren kein Schiff vom Stapel lief, ohne dass man unter seinem Kiel, den Göttern zum Wohlgefallen, einen Menschen zerquetschte. Es haben selbst Eltern die eigenen Kinder zum Opfer gegeben; nicht nur Phönizier und andere Semiten (wie Jephta: Richt 11 30—40), sondern auch Griechen (wie Aristodemos, Agamemnon). Dieser Widerspruch: einerseits der äusserste Geiz, der den Göttern nur das Wertlose an den Opfertieren giebt, und andererseits das blinde Wegwerfen der wertvollsten Güter, weist er nicht zurück auf einen doppelten Hang im Kultus: einmal durch die Qualität (durch

---

[1] I Sam 2 22. Apulejus, Metamorphoses VIII 29ff.

den vorgestellten Sinn der Handlung) und das andere Mal durch die Quantität zu wirken?

6. Man pflegt die Brandopfer der Griechen einzuteilen; Erstens in die Speisopfer, die den oberen (olympischen) Gottheiten dargebracht worden seien und bei denen (so ziemlich der Prometheussage entsprechend) nur die in das Fettnetz gehüllten Schenkelknochen, kleine Stückchen Fleisch aus den Lenden, nebst einigen ziemlich unbrauchbaren inneren Teilen (also „σπλάγχνα und μηρία") verbrannt, alles übrige jedoch von den Menschen verzehrt wurde; und zweitens in die Holokausten, bei denen das ganze Tier hingegeben wurde; zu dieser zweiten Kategorie hätten gehört: die den chthonischen Gottheiten gebrachten Opfer, ferner die Reinigungsopfer, Sühnopfer, Eidopfer, Heroenopfer und Totenopfer. In diesen Fällen hätte man ein Grauen empfunden, von dem Fleisch zu geniessen, da die Menschen mit den chthonischen Gottheiten keine Gemeinschaft haben könnten und da beim Sühnopfer das Tier fluchbeladen gewesen sei.

Diese Erklärung ist gezwungen und unbefriedigend; denn zunächst ist ja den sog. chthonischen Gottheiten überhaupt fast nie geopfert worden: Hades hatte gar keinen Altar; die Eumeniden nur einen und zwar in Athen; dem Typhon wurde äusserst selten geopfert, und die auf Kreuzwegen der Hekate dargebrachten Gaben waren mehr Ausdruck individueller Liebhaberei als eines der ganzen Nation zum Bedürfnis gewordenen Gottesdienstes. Ferner wurden den oberen himmlischen Göttern auch Holokausten dargebracht; was man dadurch zu erklären sucht, dass auch alle himmlischen Gottheiten einen „chthonischen Charakter" annehmen konnten. Schliesslich wurden den Heroen auch Speisopfer und nicht nur Holokausten dargebracht; wobei es dann heisst, es sei ihnen das eine Mal „als Heroen" und das andere Mal „als Göttern" geopfert worden. Bisweilen wurde sogar an ein und demselben Heroenopfer beides vereinigt; d. h. von einem Teil des Opfer-

tiers nur durfte genossen werden (Pausanias II 101 und Herodotos II 44 „ὡς θεῷ und ὡς ἥρωι“).

Ungezwungen dagegen lösen sich die Schwierigkeiten, sobald man an dem Opfer, wie an jedem Kultus, bei beiden Tendenzen oder Elemente, das qualitative, direkt-symbolische, welches überall das ältere, ursprünglichere gewesen zu sein scheint, und zweitens das quantitative, indirekt-symbolische, spätere, auf Massenwirkng berechnete unterscheidet. Hiervon erzählt z. B. Herodotos (Histor. 7, 167) einen instruktiven Fall.

Nämlich die quantitative Tendenz ist an sich ohne Erfindungsgabe, weil formlos. Sie bedeutet nur die noch nicht gestaltete Anstrengung des Preisgebens, die Stärke des religiösen Strebens. Erst wann die andere, im engeren Sinne symbolische (Gleichnisse empfindende) Tendenz das Opfer geschaffen — etwa als Erinnerung an die Götter es den Schlachtfesten und Mahlzeiten angehängt hatte —, konnte durch blosse Steigerung, Multiplikation des Dargebrachten und Geleisteten der Schwerpunkt des Opfers auf die Quantität verlegt werden. Als dies geschehen war, als die Hellenen sich bewusst geworden waren, wie Grosses der Mensch beim Opfer herzugeben fähig ist, und vielleicht den ursprünglichen Sinn des Symbols vergessen hatten, konnten sie sich veranlasst sehen, die Entstehung der dürftigen uralten Speisopfer durch einen so unehrerbietigen Mythus plausibel zu machen.

Wir werden sehen, wie noch andere religionsgeschichtliche Daten das von uns a priori gefolgerte Vorausgehen der mehr qualitativen Opfer bestätigen.

7. Wo das Opfer, in heiterer Stimmung dargebracht, ein Freudenfest war, da mochte es den guten Göttern oder Heroen bestimmt sein: es genügt dem Menschen, die Gedankenverbindung mit jener höheren Welt und das, was die Erinnerung an sie wachruft. Viele griechische Schriftsteller haben daher darauf hingewiesen, dass es beim Opfer nicht auf die Grösse

der Gabe, sondern auf die Reinheit der Gesinnung ankomme[1]. Darum fütterte man die Götter nicht mit einer Speise, sondern liess ätherisiertes Fett als einen Dampf in die Höhe steigen. Das Riechen ist eine weniger materielle und daher besser zum Symbol geeignete Vorstellung, als das Essen, zu dem Mund, Zähne und Magen hinzugedacht werden müssen. (Darum ist auch nach Dr. JAEGERS Theorie die Seele zwar riechbar, aber doch ungeniessbar.) Als Geruch wahrgenommen wird etwas nur insoweit, als es in den Aggregatzustand des Gases übergegangen, zu Luft sich verflüchtigt, also nach der Vorstellungsweise jener alten Zeiten „immateriell" oder „zu nichts" geworden ist. Ist doch das Luftförmige, Hauchartige von jeher und überall ein Symbol der Seele gewesen! Schliesslich beweist die Etymologie der arischen Sprachen, dass der Rauch von jeher für den Träger des Geruchs par excellence gegolten hat. (Im Mhd. ist „riechen" intr. und „rauchen" noch ein und dasselbe: riuche, rouch, gerochen, = rauche = oleo, olfacio; vgl. FR. BECHTEL, Ueber die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanischen Sprachen, 1879, S. 49.)

Auch Homer spricht es aus, dass mit dem Opfern den Göttern nicht Speise, sondern süsser Geruch allein dargebracht wird: Ilias 8, 547—551. Dann ist das Opferfeuer nicht, wie der Rivgeda es oft nennt: „der Mund der Götter"; vielmehr dient es eher dazu, um im Bilde des aufsteigenden Qualmes und der Flamme eine geistige Verbindung zwischen dem Menschen und der himmlischen Welt droben darzustellen.

8. Einer anderen, düstereren Gemütsstimmung, der Trauer und Besorgnis, entsprangen die Holokausten. Wann Leid den Menschen bedrückt, ist er auch im Kultus nicht geneigt, sich in Verstandeskombinationen zu ergehen und sich genügen

---

[1] Euripides, Fragm. Dan 329. Theophrast 74. Horaz, Carm. III 23. Plutarch, Ὅτι οὐδὲ ξῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον 21, 8.

zu lassen an der Erinnerung seines Glaubensinhaltes; es drängt ihn, sein religiöses Streben in einem Kultus zu verwirklichen, der mehr leistet, mehr mit wirklichen Thaten Aehnlichkeit hat. Die beiden Welten, das Diesseits und Jenseits, bleiben ja freilich inkommensurabel; „das Dort wird niemals Hier", wie (bei SCHILLER) der Erdenpilger erkennt. Denn was kann der Mensch geben, fragt Christus, um seine Seele zu lösen? Aller Kultus bleibt — juristisch gesprochen — ein Versuch mit untauglichen Mitteln. So setzt denn der Mensch, um wenigstens seiner Geringschätzung für das Diesseitige, Weltliche den stärksten Ausdruck zu geben, die Güter dieser Erde gleich Null: er wirft sie scheinbar achtlos weg. Den gewaltigsten Ausdruck für diese ernste Gemütsstimmung haben wohl die Inder in einem der späteren Veden gefunden, dort wo sie die Schöpfung durch Prajâpati — der als alleiniger Gott gedacht wird — erzählen (Maitrâyani Samhitâ I 9 3): „Prajâpati war ganz allein; da fasste er den Wunsch: zum Opfer will ich werden, um die Geschöpfe zu schaffen, etc." — und so schuf er die Wesen. Auch wir Menschen vermögen das Grosse und das Grösste nur zu schaffen, indem wir sehr viel hingeben, ja, indem wir uns selbst ganz hingeben.

Es ist begreiflich, wie aus einer solchen Gemütslage — um wieder zum griechischen Kultus zurückzukehren — die Sühnopfer, Reinigungsopfer und Totenopfer entspringen, die sich eben alle auf ein bereits geschehenes oder zu erwartendes, mögliches Unglück beziehen; sei es ein begangenes Verbrechen, eine gefahrvolle Seefahrt, oder die Trauer darüber, dass einer, der uns in Liebe verbunden war, uns nun durch den Tod entrissen worden. Die Trauer steigert sich bis zu solchem Grade, dass Achilleus z. B. seinem verstorbenen Freunde Patroklos zwölf trojanische Knaben als Totenopfer schlachtet: eine That, die freilich auch schon Homer „fürchterlich" nennt (Ilias 23, 176).

Beim Heroenopfer konnte man natürlich den Heros entweder als „Toten" ansehen: als einen Menschen, um dessen

Verlust man trauerte. Dann brachte man ihm Holokausten dar; in anderer Stimmung wiederum Speisopfer.

Der Eid betrifft zwar auch etwas sehr Ernstes, denn es ist immer peinlich, zu diesem „bürgerlichen Erpressungsmittel" (wie KANT ihn nennt), gedrängt zu sein; aber nicht etwas wirklich Trauriges. Und so sehen wir auch, dass bei den griechischen Eidopfern, wenn sie auch keine heiteren Mahle waren, doch meistens das Opfertier fehlte; die Spenden von ungemischtem Weine traten symbolisch an seine Stelle. Die Eidopfer waren somit eigentlich nicht Holokausten.

9. Der doppelte Charakter des griechischen Opferkultus lässt sich bis hinein in die Etymologie der Worte verfolgen, die für das Opfern gebraucht werden:

I. ἐναγίζειν = opfern (der Holokausten für Tote, Heroen und chthonische Gottheiten) von $\sqrt{\acute{\alpha}\gamma}$; cf. ἀγίζω; ἅγιος = sankr $\sqrt{yaj}$; cf. yajas = zd $\sqrt{yaz}$ = indg. iag: heisst ursprünglich wohl „scheuen", dann aber „einen Gott mit etwas verehren", „ihm etwas weihen, ihm eine Sache opfern", wobei der dem Gotte hingegebene Weihgegenstand ein konkretes Ding war; also leicht wohl auch etwas Unblutiges. So konnte es hier nur auf die Grösse der Gabe ankommen. Vom Brennen und Geruch erzeugen liegt noch nichts im Worte.

II. θύειν (cf. θύ — ος = räucherwerk) = opfern (der Speisopfer, welche zum grössten Teil von den Menschen gegessen wurden) muss mit lat. „fumus", russisch „dym", deutsch „Dunst" etc. zusammenhängen, kommt von der $\sqrt{\text{dhū}}$ und bedeutet ursprünglich „schütteln, hin und her bewegen, anfächeln, Feuer anfachen, Feuer und Rauch erzeugen"; wobei an die schüttelnde Bewegung der zum Feuermachen dienenden Reibhölzer zu denken ist.

„θύω" bedeutet somit: „in Rauch und Feuer opfern", „ein Opfer — besonders blutiges — verbrennen".

Hier ist also die konkrete Gabe und ihre Quantität die Nebensache; die Hauptsache ist: dass Flamme, Rauch, Dunst

und angenehmer Fettgeruch zum Himmel, zu den Göttern in die Höhe steigend den Verkehr des Diesseits mit dem Jenseits abbilden, symbolisieren.

Wenn wir uns auf diese Weise davon überzeugen, dass die beiden Elemente des Kultus, das qualitative und das quantitative, bei den Hellenen auseinandertretend zu zwei Gattungen des Opfers geführt haben, so giebt das, scheint mir, einen besseren Einteilungsgrund und einen brauchbareren Hinweis auf die Entstehung des Opfers als die Annahme, dass nur ein — vielleicht später hineingedeutetes — „Grauen“ vor den chthonischen Mächten die Menschen abgehalten habe, das Fleisch bei den Holokausten als Speise zu verwerten.

Mischprodukte und Uebergangsformen gab es ja auch hier. Nicht nur die bereits erwähnten doppelseitigen Heroenopfer waren es; auch wenn Hekatomben und andere Massenopfer geschlachtet wurden, so wurden sie zwar von den Menschen verzehrt, gingen aber doch über das Bedürfnis des Volkes nach Fleischnahrung hinaus und bedeuteten daher auch immer zugleich eine verschwenderische, den Göttern zu Ehren vollbrachte Handlung.

10. Da nun der Prometheussage zufolge jenes berühmte Brandopfer in Mekone überhaupt das erste gewesen sein soll, das in Europa dargebracht wurde (wie Prajâpatis Opfer das erste in Indien), so möge als Gegensatz dazu auch das letzte erwähnt werden; nämlich das letzte europäische Brandopfer, welches bekannt und wegen seiner Folgen — wenigstens für die Opfernden — wichtig geworden ist. Es war ein Menschenopfer und wurde am 5. Mai 1892 geschlachtet. Nach dem offiziellen Aktenmaterial im russischen „Journal des Justizministeriums“ (1896, No. 8, Oktober S. 172—202) teilen wir darüber folgendes mit:

Inmitten des europäischen Russland, an der Grenze der Gouvernements Wätka und Kasan wurde am 6. Mai 1892 auf einem schmalen Fusspfade der Leichnam des in jener Gegend

bekannten Bettlers Matjunin gefunden; neben ihm lagen das metallene Kreuzchen, das jeder Russe am Halse trägt, sein Geld und seine Legitimationspapiere. Der Körper war bekleidet, aber Kopf und Hals fehlten und im Rücken fand sich ein grosses viereckiges Loch, durch welches Herz und Lungen herausgenommen waren. Sogleich verbreitete sich das Gerücht, die im nahen Dorfe Multan wohnhaften Wotjaken hätten den alten Matjunin heidnischen Gottheiten geopfert. Die Wotjaken, welche äusserlich das Christentum angenommen haben, um ungestörter ihrer alten Religion anhängen zu können, haben, wie es heisst, mehrere Götter, für welche in Scheunen Gottesdienst gehalten wird: vier Arten von Priestern (bozim-bossäs, tür-bossäs und zwei pokschi-bossäs) opfern vor der Gemeinde Schafe, Kälber und alle vier Jahre einmal einen Stier, wovon die Knochen und das Blut verbrannt, der Kopf vergraben, das Fleisch jedoch von den Menschen gegessen wird. Etwa alle 50 Jahre pflegt das Volk, wenn es von Misswachs und Seuchen heimgesucht ist, zur Besänftigung des Gottes Wu-Murt ein Menschenopfer zu bringen. Nachdem die Jahre 1890 und 1891 wirklich solche Unglücksjahre gewesen waren, hatte im Februar 1892 einer der Wotjaken auf einer Gebetsversammlung erklärt: der Gott Wu-Murt habe ihm im Traume verheissen, der Hungersnot Einhalt zu thun, doch müsse man dazu „kük-püdes wandenü kule"; d. h. auf wotjakisch: „einen Zweibeinigen schlachten". Dann wandte man sich an einen Wahrsager (Snachar), der die Merkmale des zu opfernden Menschen bestimmte, und nach seinen Angaben erkannten die Priester den Matjunin als das Opfer. Er wurde am 4. Mai im Dorfe Multan mit Branntwein bewirtet und in betrunkenem Zustande in der Gebetsscheune mit dem Kopf nach unten aufgehängt. Die anwesenden 15 Personen zapften ihm durch Messerstiche Blut ab, das sie in Schalen auffingen. Dann wurde ihm der Kopf abgeschnitten, Herz und Lungen herausgenommen und auf einem Scheiterhaufen dem Gotte verbrannt. Der Leich-

nam aber wurde, bekleidet nebst dem Kreuzchen, auf den Fussweg gelegt, damit er bald entdeckt werde. Denn nach dem Glauben der Wotjaken muss, damit das Opfer zum Segen und nicht zum Fluche gereiche, dafür gesorgt werden, dass der Geopferte ein christliches Begräbnis erhalte.

Es kann keinen grösseren Gegensatz geben, als den zwischen jenem Brandopfer zu Mekone, wo freie Griechen freudig bemüht sind, ihre Götter um die brauchbaren Stücke des Opfertieres zu betrügen, als ob es ihnen nur um Religionsspötterei zu thun wäre, und diesem Menschenopfer in dem weltentrückten Dörfchen Multan, wo ein harmloses, seit vielen Jahrhunderten mitten unter Christen lebendes Völkchen, das sich durch ungewöhnliche Folgsamkeit auszeichnet, nicht Bedenken trägt, seinem Gotte zu Gefallen einen Menschen grausam zu schlachten und sich den furchtbarsten Strafen auszusetzen, mit denen das russische Gesetz den Mord bedroht. So wenig kam es den Griechen ursprünglich auf die Grösse der Opfergabe an; und so sehr hat im Laufe der religiösen Degeneration bei den Wotjaken das quantitative Element an der Kultushandlung alle anderen Rücksichten überwuchert! Die Extreme berühren sich jedoch, insofern als man zu beiden Opfern mit Lucretius Carus sagen darf: „Tantum religio potuit suadere malorum!"

Wir haben jetzt noch einige Daten dafür beizubringen, dass in Hinsicht des Brandopfers die Thatsachen aus der Geschichte anderer Religionen unserer Annahme von den zwei kultischen Elementen und der Reihenfolge ihres Auftretens nicht widersprechen.

11. Dem griechischen Kultus stand in mancher Hinsicht am nächsten der römische; nur scheinen in der ältesten Zeit die Römer überhaupt keine blutigen Opfer, also auch keine Brandopfer gekannt zu haben (Plutarch, Vita Numae, Kap. 8; Ovid, Fast. I 337 ff. „Hic, qui nunc aperit percussi viscera tauri. In sacris nullum culter habebat opus" (Vergil, Geor.

II 537). Es wurden die Erstlinge der Ernte (primitiae): die ersten Aehren, die erste Bohne, die erste Traube oder ein Opferkuchen (strues, fertum) als bescheidener Imbiss (daps) dem Gotte auf sein Schüsselchen (patella) gelegt: ein stellvertretendes Zeichen dafür, dass man der Gottheit allezeit gedachte, sich stets mit ihr verbunden fühlte. Denn der fromme Römer that nichts anders als „dis immortalibus interpositis"; ganz so wie jetzt viele Christen und Muhammedaner ihre Rede oft zu unterbrechen pflegen durch: „Gott sei Dank", „so Gott will", „mit Gottes Hilfe"; („Inschallah, bismillah, maschallah"); was auch schon ein Apostel zu thun rät (Ep. Jacobi 4 14—15). „Opfer bringen" im quantitativen Sinne heisst das doch noch nicht! In diesem Sinne sagt auch Cicero (De rep. II 27) von dem ältesten römischen Kultus: „quaeque, observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa." Gleicherweise wurden bei den Tieropfern, welche die Römer privatim und von Staats wegen schlachteten, den Göttern nur die exta: nämlich das Fettnetz (omentum) und ziemlich unbrauchbare Teile: Leber, Lunge, Galle, Herz, nebst kleinen Fleischstückchen (augmenta und magmenta) verbrannt; alles übrige war profan und wurde von den Menschen verzehrt. Holokausten gab es nach dem altrömischen Opferritual nicht.

Indem man nun aber bei den Lustrationen, besonders wenn sie ausser der Ordnung infolge von Prodigien vollzogen wurden, grössere Mengen von Tieren zum Opfer schlachtete, machte sich auch der Hang im Kultus, die Quantität zu betonen, bei den Römern allmählich gelten. Das waren eben düstere, ernste Veranlassungen, die den griechischen Sühnopfern an die Seite zu stellen sind. Noch mehr zeigte sich später diese Massenverschwendung von Rindern bei den Loyalitätsopfern, die zur Zeit schlechter Kaiser gebracht wurden (Suetonius, Caligula Kap. 14; Nero Kap. 25.) Andererseits ist die Peinlichkeit des ganzen römischen Kultusceremoniells, das in allen Einzelheiten ängstlich befolgt wurde und, wo Versehen vorfielen,

Wiederholungen und piacula erheischte, selbst etwas Zeitraubendes; und da es, besonders bei der allmählichen Entartung und Veräusserlichung der Religion, bei den Römern ebenso wie bei den Indern (des Yajur-veda) einen erheblichen Aufwand an Kosten und Anstrengungen bedeutete, so begünstigte es ebenfalls die Neigung, beim Kultus auf die Quantität Gewicht zu legen. Denn wollen wir einmal diese Tendenz im Kultus verfolgen, so müssen wir darauf gefasst sein, sie — abgesehen von Holokausten — in den verschiedensten Einkleidungen wiederzuerkennen. Auch die in vielen Gegenden Europas jetzt noch herrschende Volkssitte, gerade bei Beerdigungen mit ruinösem Kostenaufwande Gastmähler zu veranstalten — eine Sitte, an der selbst die ärmsten Leute mit rührender Religiosität hängen —, ist sie nicht auch ein Totenopfer, ähnlich dem griechischen „enagizein“?

Als unbewusst leitendes Prinzip oder Gedanke genommen, hat die skrupulose Gewissenhaftigkeit ursprünglich im Kultus qualitative Bedeutung. Sie ist der moralischen Sphäre, dem Verhältnis von Mensch zu Mensch (wo sie ihren Zweck auch erreicht) entlehnt und nur stellvertretend auf die Beziehung des Menschen zur Gottheit, wo sie offenbar nichts errreicht, übertragen. Sie ist jedoch als Symbol, als Abbildung dessen, was gemeint ist (der Beziehung der Menschenseele zum Jenseits) immerhin ihrem Objekt in gewissem Grade adäquat, insofern sie nämlich eine Seite des menschlichen Strebens nach dem Ideale der Vollkommenheit darstellt.

12. In Aegypten sind wohl schon zur Zeit der ältesten Dynastien Tiere geopfert worden, teils direkt den Toten, teils den Göttern, mit der Bitte, den Toten ihren Teil davon zu geben. Doch können wir uns nicht so eingehender Kenntnis der Sakralaltertümer rühmen, um den Sinn dieser Opfer auch nur einigermassen zu bestimmen. — Aus dem Ceremoniell des Totenopfers, wie es in der späteren Thebanischen Periode üblich war, wird erwähnt, dass dem Toten mit Stücken des geopferten Tieres

Mund und Augen bestrichen werden; wohl um ihm symbolisch Sprache und Gesicht für das Jenseits zurückzugeben. Auf noch spätere Zeiten bezieht sich der Bericht des Herodotos (Histor. II 39, 40), dass dem der Isis zu opfernde Stier die Haut und der Magen genommen wurden. Sodann wurden ihm noch die Schenkel, Hüften, Schulterblätter nnd der Hals abgeschnitten. Der so nachgebliebene hohle Rumpf mit dem Fett und den Eingeweiden wurde vor dem Verbrennen für die Gottheit noch mit „unendlich viel Oel" begossen. Von den Schweinen wiederum wurde nur die Milz, die Spitze des Schwanzes, die Netzhaut (omentum) und der Speck, der am Bauche sitzt, dem Gotte verbrannt. Es scheint also im Verbrennen von den wertlosen Teilen des Opfertieres allein, sowie im Verbrennen des Fetts, das ätherisiert gen Himmel stieg, nur das höhere, qualitativ-symbolische Element des Kultus beim ägyptischen Brandopfer zur Geltung gekommen zu sein. Das andere Element äusserte sich wohl in dem allmählich aufkommenden ungeheuren Prunk, mit welchem von den Aegyptern das Opfer vollzogen wurde.

13. Oestlich von Aegypten, bei den Israeliten, finden wir, den Schriften des Alten Testaments zufolge, zwei sehr verschiedene Auffassungen des Brandopfers. Erst in sehr später Zeit, im dritten Buche Mosis, werden detaillierte Vorschriften darüber gegeben; es wird genau beschrieben und als ein wichtiger Gottesdienst streng anbefohlen. Hierin etwas zu versäumen, minderwertige oder gar lahme Tiere zu opfern, wird den Israeliten als die schwerste Versündigung angerechnet (Mal 1 13—14). Aber schon in viel älteren, ja in den ältesten Büchern wird vom Brandopfer mit unverhohlener Geringschätzung gesprochen und ihm ein Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, in Gehorsam und Liebe entgegengesetzt (I Sam 15 22 Jes 1 10 und 17 Am 5 22 Hos 6 6). Wie hätte der Prophet Jeremia, selbst ein Priester, öffentlich im Tempel sagen dürfen, es seien den Israeliten, als sie Aegypten verlassen

hatten, noch gar keine Opfer anbefohlen worden (Jer 7 22), falls zu seiner Zeit heilige Schriften existierten, die das Brandopfer anordneten und die man ihm als bequeme Widerlegung hätte vorhalten können? Sagt doch noch ein späterer Prophet, „des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren und aus seinem Munde sucht man das Gesetz“ (Mal 2 7). So ist offenbar das Brandopfer kein sehr alter Kultus, und seine Einführung wurde später mit dem Namen des alten Religionsstifters Moses gedeckt. In der älteren Anordnung heisst es nur, dass das Blut, welches die Seele des Tieres sei, für den Gott ausgegossen werden solle; das war das ganze Opfersymbol; das Fleisch wurde von den Menschen gegessen (V Mos 12 13—16 21—23 27 6—7). — Die Götter der benachbarten Völkerschaften „assen das Fett“ der Opfertiere (V Mos 32 37 und 38); also hat man dort wohl auch nur das Fett und nicht das Fleisch beim Opfer verbrannt (I Sam 2 16).

Unter den Opfern, die im Priesterkodex beschrieben sind (III Mos 1 8 12 3 3—5 9—11 14 und 15 4 8—10 7 3—5 31), werden die Holokausten als die wichtigsten zuerst genannt. Die Ceremonie zerfällt bei ihnen in zwei deutlich unterscheidbare Akte: zuerst wurden der Kopf und das Fett des Tieres zum Verbrennen auf den Altar gelegt; dann wurden die Schenkel und Eingeweide gewaschen und darauf ebenfalls „dem Herrn zum süssen Geruche“ verbrannt. Bei den übrigen Opfern, dem Dank-, Sünd- und Schuldopfer, wurde nur die Netzhaut (omentum) und die Nieren mit dem daran sitzenden Fette für Jahve verbrannt. Das allen Opfern Gemeinsame war somit das Hingeben des Fettnetzes und Nierenfettes: wertloser Teile, deren Genuss den Israeliten ohnedies verboten war (III Mos 3 17 und 7 23).

Hierin sehen darum die Religionsforscher wohl mit Recht den älteren Brauch, zu dem erst als späteres Produckt priesterlicher Spekulation die Holokausten (mit Verbrennung der Schenkel und Eingeweide) hinzukamen. Von diesen sagte dann

Jahve durch den Mund des Propheten Jesaia: „Wozu mir eurer Opfer Menge? Ich habe keine Lust am Stierblut!"

Es ist also in dieser Religion zu dem ursprünglich vorwaltenden qualitativen Element des Kultus (Aufsteigenlassen des „süssen Geruchs") nur in der einen Art von Opfern — und auch da als zweites Glied des Ritus eingeschoben — die Verbrennung des Fleisches, als etwas Quantitatives (Hingabe von etwas Wertvollem) dazugekommen.

14. Uebrigens konnte bei den Holokausten gewiss leichter als bei den Opfern, die nur zur Geruchserzeugung dienten, der begleitende Gedanke aufkommen, dass damit eine Mahlzeit für die Gottheit abgebildet werde. Und dann war es selbstverständlich, dass man das Opfer dem, was es scheinen sollte, möglichst ähnlich machte, d. h. dass der Mensch den Göttern das Mahl genau nach seinem eigenen Geschmack zubereitete. Wie alt auch dieser Gedanke schon ist, dafür möchte ich als einen Beweis folgendes anführen:

Die Griechen und Römer pflegten die den Göttern darzubringenden Teile des Opfertieres zwar zu kochen aber nicht zu salzen; dagegen wurden die dem Pflanzenreiche entnommenen Opfer (mola salsa und muries) stets mit Salz versehen. Dasselbe galt bei den Israeliten: das Salzen der aus Feldfrüchten bestehenden Opfer war ihnen ausdrücklich anbefohlen (III Mos 2 13). Spuren dieses uralten Brauches sind auch sonst anzutreffen, und mit ihm mag es zusammenhängen, dass (nach Plutarch, De Iside et Osiride Kap. 5 und 32; vgl. Arrian, Exped. Alex. 4, 5, 7) die ägyptischen Priester, welche Tieropfer darbrachten — strebend den Göttern ähnlich zu werden —, sich noch in späterer Zeit des Salzgenusses ganz enthielten.

Verständlich wird das erst, sobald wir der Ethnologie das durchgehende und ausnahmslose Gesetz entnehmen, dass zu allen Zeiten und in allen Ländern diejenigen Völker, die von rein animalischer Nahrung leben, das Salz entweder gar

nicht kennen, oder wo sie es kennen lernen, verabscheuen; während die vorherrschend von Vegetabilien sich nährenden Völker ein unwiderstehliches Verlangen danach tragen und es als unentbehrliches Lebensmittel betrachten, ja sogar Kriege führen, um dazu zu gelangen (G. Bunge, Physiologische und pathologische Chemie, 1887 S. 109 ff. und Zeitschrift für Biologie, 1874 Bd. X S. 111). — Sonach hat sich auch hier die kultische Gewohnheit zäher und länger erhalten als die praktische Gewohnheit, auf der sie beruhte.

15. Die Nachbarn der Israeliten, die vorislamitischen Araber, huldigten alle einem gemeinsamen unsichtbaren Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, Alla Taâla, und ausserdem untergeordneten Dämonen oder Göttern (Dshins), denen Götzenbilder errichtet wurden. Wann nun in der heiligen Stadt Mekka, dem Vereinigungspunkt des Kultus der Dshins, ein Opfer gebracht wurde, teilte man das Fleisch des Opfertieres in zwei Hälften; die eine Hälfte gehörte den Dshins und wurde ihnen verbrannt. Die andere Hälfte gehörte Allah Taâla; die wurde nicht verbrannt, vielmehr den Armen verteilt. In diesem Kultus treten die beiden Tendenzen besonders deutlich zu Tage: während man den ursprünglichen Gott, der allen Stämmen gemeinsam war und den Muhammed später wieder als alleinigen zur Anerkennung brachte, nicht direkt, sondern nur durch Werke der Barmherzigkeit an den Mitmenschen ehrt, werden die roh vorgestellten Götzen mit gebratenem Fleisch gefüttert.

16. Bei den Iraniern nennen die heiligen Schriften (Yaçna 3 3 7 1) dreierlei, was den Genien beim Opfer dargebracht wird: *haurvat, ameretât* und *gâus jîvya.* Der dritte Ausdruck bedeutet wohl unzweifelhaft Fleisch, doch scheint das Fleisch nie wirklich geopfert worden zu sein; es wurde nur auf eins der zu opfernden Brote gelegt, dem Gott jedoch nicht durch Verbrennung dargebracht. (Man vergleiche auch: Anquetil du Perron, Recherche hist. et geogr. sur l'Inde, 1776 Bd. 2 S. 535 not.)

Bei Herodotos heisst es vom persischen Opfer (Hist. 1, 131 und 132, II 16): „Sie zünden dazu kein Feuer an ... Wann der Opfernde das Opfertier in Stücke zerschnitten und sie gekocht hat, so streut er ganz zartes Gras unter und legt darauf alles Fleisch. Ein Mager stimmt die Theogonie an ... nach einiger Zeit trägt der Opferer sein Fleisch fort und braucht es wozu er Lust hat ... Das Feuer halten die Perser für einen Gott und sagen, es zieme einem Gotte nicht, Leichname zu speisen." Nachrichten, die einige Jahrhunderte jünger sind, melden erst, dass auch die Iranier einen kleinen Teil des Fettnetzes (omentum) zum Brandopfer verwandt haben. Strabo (XV, 732 = 3, 13, 14) sagt, die Mager opferten das Tier nicht ins Feuer, sondern verteilten es unter sich, den Göttern geben sie nur die Seele. Doch wird ein kleines Stück der Netzhaut ins Feuer gethan. „μελίσαντος δὲ τοῦ Μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουγίαν ἀπίασι διελόμενοι, τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος· τῆς γὰρ ψυχῆς φασι τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεόν, ἄλλου δε οὐδενός. ὅμως δὲ τοῦ ἐπίπλου τι μικρὸν τιθέασιν, ὡς λέγουσί τινες, ἐπὶ τὸ πῦρ."

Dasselbe bezeugt folgendes Gedicht des Catullus (90):

> Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando
> Conjugio et discat Persicum aruspicium:
> Nam magus ex matre et gnato gignatur oportet.
> Si veraat Persarum impia religio
> Navos ut accepto veneretur carmine divos
> Omentum in flamma pingue liquefaciens.

So scheint am Opfer der Iranier fast ausschliesslich das ursprüngliche, qualitative Element hervorzutreten: sie geben den Göttern nichts Irdisches hin, sondern nur (symbolisch, durch das Hinlegen des Fleisches) die Seele des Tieres; damit die Gottheit diese, die ihr allein gehört, wieder mit sich vereinige; ebenso wie die Israeliten das Blut, als Träger des Lebens und Repräsentanten der Seele, nicht tranken, sondern ihrem Gotte hingossen.

Kaum ein Gottesdienst ist so sehr, wie der altpersische, symbolisch zu fassen:

„Ja, es darf der Mensch als Priester wagen,
Gottes Gleichnis aus dem Stein zu schlagen."
(Goethe, W—Oe. Divan.)

Wie es dann kam, dass das ursprüngliche Symbol später konkret aufgefasst, das Feuer zum Gott wurde, das stellt sich im Schicksal aller Religionen als ein und derselbe, sich immer wiederholende psychologische Prozess dar: Zuerst sprach der homo religiosus (obzwar nicht in wirklichen Worten) zu sich: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!

Dann sprach der Mensch weiter zu sich: Alles Vergängliche ist doch auch ein Gleichnis!

Dann: Einiges Vergängliche ist ein besonderes Gleichnis!

Dann — um seiner unendlichen Wertschätzung des ihm so teuren religiösen Symbols den allerstärksten Ausdruck zu verleihen — sprach er zu sich: „Das Symbol bedeutet die Sache . . . aber so sehr, dass es eben mit ihr gleichbedeutend . . . gleichwert, überhaupt . . . ihr gleich ist".

Dann: „Das Symbol ist nicht Symbol; es ist die Sache selbst. Das aus dem Stein geschlagene Feuer ist nicht Feuer, sondern es ist Gott. Das Brot ist nicht Brot, sondern Fleisch; der Wein ist nicht Wein, sondern Blut[1]."

Und so nennt man denn jetzt die Iranier mit einigem Rechte „Feueranbeter".

17. Bei den östlichen Nachbarn der Iranier, den Indern, zeigt das Brandopfer bereits in der ältesten uns bekannten

[1] Vgl.: Maitrâyani saṃhitâ: 2, 1 7; 3, 1 10; 4, 7 2: „Die Opferspeise ist der Gott Vishnu" und (1, 6 5): „Die Opferkuchen (aus Reis und Gerste) sind die Brüste des Schöpfers Prajâpati." Also auch Transsubstantiation! Noch ein Beispiel für dieselbe Transsubstantiation bietet der von Cicero und anderen erwähnte Mysterienkult der Bona Dea (Damia), bei welchem der Wein für Milch gelten sollte (Macrobius ad Somn. Scip. I 12, 25: „vinum in templum ejus non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur). Liebfrauenmilch?

Periode, der vedischen, dieselben charakteristischen Züge wie bei den Griechen und Israeliten. Auch die Missachtung der kultischen Observanzen und Opfer, mit welcher das erste Buch Samuelis und die Propheten Jesaia und Jeremia nicht zurückhalten, finden wir wieder in der Glaubensrichtung, die man als „Religion der Upanishaden" bezeichnen kann. Ob nun aber diese Richtung vielleicht schon früher neben jener anderen — der Hochschätzung des Opfers — von jeher bestanden hat, ja vielleicht sogar jener vorausgegangen und nur zeitweilig in der Literatur von ihr zurückgedrängt worden ist, das haben wir hier weder philologisch noch psychologisch zu untersuchen. Schwerwiegende Zweifel an der Wirksamkeit der Opfer werden wohl im Rigveda gelegentlich ausgesprochen (z. B. im Liede Rigveda X 121 mit dem Refrain: „kasmai devâya havishâ vidhema?") Hier berühren wir jedoch nur das Brandopfer des im engeren Sinne vedischen Gottesdienstes. H. OLDENBERG, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 360 ff. sagt darüber: „Die dem Gott dargebrachten Teile des Opfertieres zerfallen in sehr auffallender Weise in zwei Massen, deren Darbringung zwei vollkommen getrennte Akte des Opferrituals ausmacht. Ist das Tier getötet, so wird zunächst ein Schnitt gemacht, durch welchen man das Netz (omentum), einen der fettreichsten Körperteile, herauszieht. Dieses wird gekocht und mit aller Feierlichkeit dargebracht. Die Ritualtexte schreiben hinter dieser Handlung das Verteilen von Geschenken an die Priester und Reinigungen vor; es ist deutlich, dass hier ein Abschnitt gemacht ist. Hinterher wird dann das übrige Tier zerlegt und Abschnitte von den einzelnen Teilen dem Gott geopfert. Andere Abschnitte geniessen die Priester . . . So bildet also die Opferung des Netzes und die Opferung von Abschnitten aller übrigen geeigneten Körperteile zwei getrennte Handlungen." Hieran knüpft H. OLDENBERG mit Hinweis auf die Sitte der Perser (Vendidad 18, 70), der Israeliten und gewisse Opfergebräuche der Zulus die Ver-

mutung, dass es eine uralte Zeit gegeben hat, wo man von dem ganzen Tiere das Netz, wenn nicht allein dem Gotte gespendet, so doch allein verbrannt hat, so dass das Feuer zum Zwecke der Geruchserzeugung als Beförderer der Opfergaben zu den himmlischen Wohnungen ihrer Empfänger benutzt wurde.

Symbolisch gemeint, ist das zutreffend; und man erkennt jedenfalls, wie die beiden Elemente, das ältere qualitative und das jüngere quantitative, die bei den Griechen an verschiedenen Arten von Opfern sich überwiegend manifestierten, bei den Israeliten, Arabern und Indern dazu führten, dass an ein und demselben Opfer verschiedene Abschnitte deutlich hervortraten; während die Iranier und alten Römer es in der ihnen eigenen Entwicklung (d. h. Entartung) des Kultus überhaupt nicht bis zu Holokausten gebracht haben.

18. Das Aeusserste, was nach der bisher von uns gegebenen Uebersicht das Brandopfer in quantitativer Hinsicht leisten konnte, war das Menschenopfer; es ist wert, nochmals apart ins Auge gefasst zu werden. — Sobald der Mensch einmal darauf gekommen war, das Verdienst religiöser Handlungen nach dem Werte des dabei preisgegebenen Guts zu messen, bedurfte es nur, nachdem so manches andere animal aus der Beute oder Herde geopfert worden war, einer wahnwitzigen Steigerung des Hergebens, nicht aber eines total neuen kultischen Gedankens, um auch auf Menschenopfer zu verfallen. Der Gedanke der Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch hat sie nicht geschaffen; denn es blühten und gediehen die Menschenopfer gerade bei den Völkern, die nicht — wie die Inder — aus weitherzigem Mitgefühl mit allen lebenden Wesen das Tier in der Vorstellung dem Menschen sehr näherten. Es sollte ja eben das Menschenopfer eine verzweifelt grosse Gabe bedeuten. — Ob es vor oder nach der von den himmlischen Mächten zu erwartenden Leistung erfolgte; ob es also, wie Jephthas Tochter, ein Dankopfer,

oder wie der Sohn des Moabiterkönigs Mesa (II Kön 3 27) und wie Polyxena[1] ein Bittopfer war, ist für das Wesen dieses Kultus irrelevant; denn Bitte und Dank verhalten sich hier nur innerhalb der menschlichen Zeitanschauung wie Zukunft und Vergangenheit.

Hatte man jedoch einmal, sozusagen, die Theorie aufgestellt, dass das Menschenleben eine solche besonders wirksame Gabe sei, so durfte über kurz oder lang auch ein edler Mensch auftreten und, ohne die Richtigkeit der Theorie in Abrede zu stellen, auf diese Sorte von Opfern die abstrakte Behauptung: „Mensch ist Mensch", anwenden. Das war dann eine neue Idee, und sie bedeutete, dass es der Gottheit nicht darauf ankomme, welches Menschenleben hingegeben werde; woraus folgt, dass man in dubio ein minderwertiges wählt. Ein jeder solcher edle Mensch war — auf beschränktem Gebiete — ein religiöser Reformator, der dem Fortwuchern des quantitativen Elements im Kultus Einhalt zu thun versuchte, indem er sich auf das andere, das sinnhaltige Element darin berief. Von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt bis zur bloss symbolischen Opferung; denn wie der grosse Dichter sagt:

„Sobald das Ganze ein Symbol,
So kann's nichts schaden, wenn es hohl."

Auch Servius Maurus meint ganz allgemein über die Abschaffung früherer Menschenopfer in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis 2, 116: „Et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi."

Bei den Etruskern sollen an Stelle der Menschenopfer am Grabe die Gladiatorenkämpfe getreten sein, die dann die Römer von ihnen entlehnt haben (vgl. Valerius Maximus II 4 7 und Livius per. XVI). Servius Maurus sagt darüber

[1] Vgl. Ovidius, Metamorphoses 13, 448ff.: „Aut per tale sacrum numen placabitis ullum." Vergil, Aeneis 2, 116: „Sanguine placastis ventos et virgine caesa". Catullus 64, 367: „Neptunia solvere vincla Alta Polyxenia madefient caede sepulcra."

im Kommentar zur Aeneis III 67: „Varro quoque dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant; quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. Apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se composuit, et sic pugnaverunt, et quod munera missi erant, inde munus appellatum.“ Also Zweikampf statt Tötung; wie Zweikampf statt Selbstmord bei Sueton, Otho, Kap. 12: „prae dolore armis inter se ad internecionem concurrerunt.“

In der Religion der Azteken, welche die Spanier bei der Eroberung Mexikos vorfanden, kamen Menschenopfer vor, welche beide Tendenzen zu verbinden scheinen; die Tendenz, das wertloseste und die Tendenz, das wertvollste Leben hinzugeben: es wurde ein Sklave oder Kriegsgefangener geopfert, dabei aber mit den Attributen der in casu zu versöhnenden Gottheit (d. h. eines vergöttlichten Heros) aufgeputzt, und damit sollte gesagt werden: „Siehe, ich bringe das denkbar Wertvollste dar, das simulacrum der incarnation des Allerhöchsten!“ (vgl. A. Bastian, Mexiko, 1868). Deshalb frappierte die spanische Geistlichkeit damals die Aehnlichkeit in der Bedeutung dieses Opfers mit ihrem Messopfer (vgl. des Abbé Brasseur de Bourbourg Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, Paris 1857—1859).

Auf der anderen Seite trat dem Reformator innerhalb dieser Idee, d. h. innerhalb des Kreises der Freunde von Menschenopfern, der Fanatiker der quantitativen Tendenz entgegen, welche, alle bisherigen Leistungen gering achtend, die Ansicht vertrat, nur das teuerste Menschenleben sei vielleicht der Gottheit genug. Es musste also notwendigerweise innerhalb eines Kultus, der selbst auf extremer Betonung der Quantität beruhte, wiederum zu einer Spaltung zwischen den beiden nun schon so oft von uns genannten Tendenzen kommen;

(ähnlich dem, wie bei den Griechen die Holokausten und die Opfer à la Prometheus auseinander traten).

Je nachdem, welche von beiden Richtungen im Antagonismus obsiegt, werden also beim Opfern entweder die Menschen geschlachtet werden, deren Leben den Opfernden am wenigsten, oder deren Leben ihnen am meisten wert ist. Diese Folgerung findet allenthalben ihre Bestätigung in den Thatsachen der Geschichte. Es werden fast nur entweder kriegsgefangene Feinde, Sklaven und todeswürdige Verbrecher, oder aber andererseits die eigenen Kinder geopfert. Und es ist charakteristisch, dass das letztere besonders häufig bei den Semiten vorkam, die sich doch von jeher durch die zärtlichste Liebe zu ihren Kindern und durch das Streben, sich wie der Sand am Meere zu vermehren, auszeichneten. — Den kleinen Schritt, welcher vom wirklichen Menschenopfer zum bloss symbolischen hinüberführt, beobachten wir in der griechischen Geschichte dort, wo man sich, statt ein Jungfrauenopfer zu bringen, auf die angebliche Substituierung der Iphigenie durch eine Hirschkuh beruft, und es dadurch dem edlen Pelopidas gelingt, es abzuschaffen[1]; bei den Römern sehen wir ihn dort, wo man die nach alten sibyllinischen Orakeln zu opfernden gefangenen Gallier und Griechen (Gallus et Galla, Graecus et Graeca; Livius XXII 57; Plutarch, Vita Marcelli, Kap. 3; Plinius, Naturalis historia 28, 12) und die 27 Argei (Griechen) durch Bilder aus Binsen ersetzte[2]

---

[1] Plutarch, Pelopidas Kap. 22. Themistokles Kap. 13.

[2] Vgl. I. Varro, De lingua latina VII 44: „Simulacra hominum scirpea." II. Ovidius, Fasti V 621 ff:

Tum quoque priscorum virgo simulacra virorum
Mittere roboreo scirpea ponte solet.
— — — — — — — — — — —
Scirpea pro domino Tiberi jactatur imago,
Ut repetat Graias per freta longa domos.

III. Plinius, Naturalis historia XXX 12. Ueber die Abschaffung anno 657 urbis.

Wer in dem Menschenopfer nur die Verstärkung der einen von beiden allen Kultus schaffenden Tendenzen (als religiösen Urphänomenen des Seelenlebens) erkennt, dem werden die äusserst verschiedenen Vorstellungen und Einfälle, die als blosse Gelegenheitsursachen oder Vorwände (nicht Thatursachen) dies Streben auslösen mögen, zu nebensächlich vorkommen, als dass er noch nach einem besonderen Ursprung des Menschenopfers zu suchen brauchte.

Die Materialisten haben ja seit Epikur und noch früher alle Religionsformen abgeleitet aus der Furcht, also aus einem Einzelfall der schon früher (S. 210) von uns allgemein erwähnten düsteren Gemütsstimmungen (Petronius, Fragm. 27: „Primus in orbe deos fecit timor.") — Sehen wir zu!

Die Furcht allein vermag gewiss die Thätigkeit des Menschen (auch im Kultus) räumlich und zeitlich zu steigern; aber sie — selbst ein Gefühl der erwartenden Hilflosigkeit — wird nicht zur Mutter neuer religiöser Ideen; sie kann wohl an einer gegebenen benannten Zahl die Zahl in abstracto vermehren, ihr aber nicht eine neue Benennung schaffen; sie beschleunigt wohl den Gang des Hasen, hat ihm jedoch nicht das Gehen gelehrt. Die Not lehrt auch nicht beten; denn sie hat nicht das „Vaterunser" erfunden, veranlasst uns aber wohl gelegentlich, es tausendmal statt einmal zu sprechen.

19. Vermag nun die quantitative Tendenz über das Menschenopfer und Kinderopfer hinaus noch einen weiteren Schritt zu thun? — Gewiss. Sie versucht ihn wenigstens in dem Akt der Selbstaufopferung, wie wir sie z. B. nach dem indischen Mythus als That Prajâpatis kennen lernten. Freilich müssen wir erwarten, dass die Selbstaufopferung in der Form, welche sie sich wählt, weniger als jeder andere Kultus festgesetzten sakralen Riten, und etwa gar den Regeln des Brandopfers, folgt. Fallen doch hier Subjekt und Objekt des Opfers zusammen!

Nach dem typischen Vorbilde ihres Schöpfers Prajâpati haben denn auch die Inder, deren Sinn ja schon früh auf

Loslösung von der diesseitigen Welt gerichtet war, sich besonders viel mit der Idee der Selbstopferung getragen; ihre erzählende Dichtung ist voll von Beispielen dafür[1]. Selbst die Religion Buddhas, die doch anfangs (ausser dem Bekennen des Glaubens und der Beichte) keinen Kultus, folglich auch kein Opfer kannte und erst im späteren Verlauf der Degeneration durch die endlosen Gebete (auch Gebetsmühlen etc.) der quantitativen Richtung Zugeständnisse machte, darf nicht übergangen werden, wenn wir des Selbstopfers gedenken. Denn die „Jâtakas", Erzählungen früherer Lebensläufe Buddhas, die in dieser Religion gewissermassen die Stelle der Mythologie einnehmen, berichten eine Menge erstaunlicher Fälle von liebender Selbstaufopferung zum Wohle anderer[2].

Das sind freilich blosse Phantasien, und mit ihnen müssen wir uns begnügen bei einem Volke, welches keine historische Litteratur besitzt. Aber im Westen, bei den Hellenen, fehlt es nicht an geschichtlichen Beispielen für das Selbstopfer; ein solches war der auf Grund eines Spruches des Delphischen Apollo gewählte Tod des Kodros, des letzten Königs von Athen. Und schliesslich bei den Römern war die Selbstdevotion, besonders die eines Feldherrn vor der Schlacht, ein anerkanntes sakralrechtliches Institut. So suchten und fanden (Livius VIII 10 11) die beiden Decier im Kampf mit dem

---

[1] Man lese z. B. im Märchenbuche „Vetâlapañcavimçati" Kap. 3 und in Somadevas „Kathâsaritsâgara" Kap. 4 die rührende Geschichte vom „treuen Viravara". Durch schöne Darstellung zeichnet sich auch aus die Geschichte von der Selbstaufopferung in „Mahabhârata; anuçâsanaparva", Vers 2407 ff. Im „Simhâsanadvâtrimçati" („32 Erzählungen des Thrones des Königs Vikramâditya") schliesst sogar fast jede Erzählung mit einem Akte der Selbstaufopferung.

[2] Z. B. in „Cariya-pitaka" Kap. 1, 10 und aus der Jainaliteratur besonders: „Divyavadana" Kap. 405. Aus der griechischen Sage wäre Menökeus, Sohn des Königs Kreon, aufzuführen, der sich vor den Thoren Thebens selbst dem Ares geopfert haben soll. Statius, Thebais X 520, 651 ff.

Feinde den Opfertod; so auch (Livius V, 41) die beim Einrücken der Gallier in der Stadt gebliebenen Greise; ein Zeichen, dass die Gottheit das Opfer gnädig angenommen hatte und den Römern den Sieg verleihen wolle. Kehrte jedoch ein solcher Feldherr lebend zurück, so blieb er, als mit der Gelübdeschuld behaftet — „impius“ (Livius VIII 6 9 9 1). Jetzt, wo unsere Betrachtung bis zur Selbstaufopferung vorgedrungen ist, scheint sie reif, auf das Christentum überzugehen.

20. Wie die christliche Religion, im Gegensatze zu den sieben bisher von uns behandelten, ursprünglich das Brandopfer auffasste, lehrt uns der Apostel Paulus (Röm 12 1—2[1], übers. v. Weizsäcker): „So ermahne ich euch nun, eure Leiber darzubringen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer, als zu eurem vernünftigen Gottesdienst. Gestaltet euer Leben nicht gleich dieser Welt, sondern verwandelt euch durch Erneuerung eures Denkens, um zu erlangen das Gefühl dafür, was Gottes Wille ist: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene.“

Also ebenso wie das Gebet nach der Lehre Jesu (Mk 10 38) und des Apostels (Röm 8 26) fortan nicht mehr nach seiner Länge gemessen, sondern zu einem dauernden Gemütszustande werden soll, wird auch dem Opfer als äusserer kultischer Handlung ein Ende gemacht. Der Verzicht auf alle irdischweltlichen Lüste, in welchem die Pflicht des Christen besteht, erinnert nur noch im Bilde an das einstige Opfer „θυσία“. Gross und teuer ist das Gut für den in der Weltlichkeit befangenen Menschen, dessen er sich bei dieser Sinnesänderung („ἀνακαίνωσις τοῦ νοός“) zu entäussern hat: das ist die quantitative Bedeutung seiner Darbringung; und als Symbol für das, was wirklich hingegeben werden soll, nennt der Apostel den „Leib“.

[1] „Παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν“ etc.

Während also bisher beim Opfern eine symbolische Handlung vollzogen wurde und eine wirkliche Beziehung des Menschen zur Gottheit gemeint war, wird jetzt — umgekehrt — im moralischreinen und heiligen Lebenswandel eine wirkliche Beziehung zu Gott angeknüpft, eine Annäherung an ihn vollzogen, und sie wird nur noch redeweise symbolisch als „Brandopfer des Leibes“ bezeichnet. — Bald trat jedoch im geschichtlichen Verlauf das Opfer (als Messopfer) auf; für „süssen Geruch“ sorgten Kerzen und Weihrauch; und wie bei zunehmender Entartung der Religion man dann auch anfing, Weihgeschenk und Gebet nach der Quantität zu schätzen, ist schon im Anfange dieses Aufsatzes angedeutet worden. Und nur auf Andeutungen, nicht auf Erschöpfung des Gegenstandes war es hier abgesehen. — „A buon intenditor' — poche parole!“

The Ahuna Vairya.

Von

Henry Goodwin Smith, Cincinnati, Ohio.

The Ahuna Vairya, or „Honover", is the most sacred formula or prayer of the Parsi religion. It is found in all parts of the Avesta except in the most ancient portion, the Gâthas. In the later Pahlavi writings it occurs frequently, and is referred to in extravagant terms of praise. It was regarded as both the supreme enunciation of revealed truth, and as the mightiest spell or incantation to be used against the influence of Angra Mainyu, the Evil Spirit, and his subordinates, the Daevas. By its repetition the bodies of the Daevas were „shattered". Its power against evil was that „of a stone the size of a house". It was „the Axe of Victory", „fiend-smiting and most healing". It was „the unsubdued, the undeceived, the victorious, the opponent of malice, the healing and victorious word of Mazda, which, as it is pronounced, gives most the victory to him who utters it"[1].

In the Dînkard, a later composition, is shown the „power and success owing to uttering the Yathâ-ahû-vairyô formula at the beginning of actions". It was to be uttered once when one wishes to say anything, or to beg of any one, or when one goes to work. It is to be repeated five times for the

[1] Sacred Books of the East, vol. XXIII, p. 275; vol. IV, p. 139; vol. XXXI, pp. 303, 393.

carrying off of a fiend, six times for success in battle, eleven times „when one goes to ask for a wife“, twelve times when one ascends a mountain or travels through a pathless country, and thirteen times when one passes through the waters of a ford[1]. Professor A. V. WILLIAMS JACKSON terms it „the Paternoster of Zoroastrianism“[2].

The account that was given of the origin of the formula explains, in part, the importance that was attached to it. In the great primeval conflict between the Powers of Light and Darkness, Aûharmazd and Aharman, when Aûharmazd uttered this Word, Aharman was confounded and fell back into the gloom. In the Bundahish the scene is depicted thus:

> Afterwards, Aûharmazd recited the Ahunavar thus: Yathâ ahû vairyô (‚as a heavenly lord is to be chosen‘), & c. once, and uttered the twenty-one words: He also exhibited to the evil spirit His own triumph in the end, and the impotence of the evil spirit, the annihilation of the demons, and the resurrection and undisturbed future existence of the creatures for ever and everlasting. And the evil spirit who perceived his own impotence and the annihilation of the demons, became confounded, and fell back into the gloomy darkness; even so as is declared in revelation, that, when one of its (the Ahunavar's) three parts was uttered, the evil spirit contracted his body through fear, and when two parts of it were uttered he fell upon his knees, and when all of it was uttered he became confounded and impotent as to the harm he caused the creatures of Aûharmazd, and he remained three thousand years in confusion[3].

The Ahuna was closely associated with the life and teachings of Zoroaster. At his birth, according to the later traditions, he laughed outright, and „authoritatively accepted the religion from Aûharmazd“ by repeating a short form of the Ahuna vairya. He first spake it, „four times intoning it, and with verses kept apart“. He also brought it from heaven when he received his great revelation[4].

---

[1] Sacred Books of the East, vol. XXXVII, pp. 173, 174.

[2] Zoroaster, 1899, p. 51.

[3] Sacred Books of the East, vol. V, pp. 8, 9, 159.

[4] Sacred Books of the East, vol. XLVII, p. 142; vol. XXXVII, p. 227; vol. XXXI, p. 235.

In the temptation of Zoroaster, the Ahuna plays a part against the power of evil similar to that at the primeval contest. In the Ashi Yast, Angra Mainyu, when foiled in his effort to overcome the Saint, says „He smites me with the Ahuna Vairya, as strong a weapon as a stone big as a house“ [1]. The narrative of the temptation in the Vendîdâd is exceedingly vivid:

From the regions of the North, forth rushed Angra Mainyu, the deadly, the Daêva of the Daêvas. And thus spake the guileful one, he the evil-doer, Angra Mainyu, the deadly: ‚Drug, rush down upon him! Destroy the holy Zarathustra!‘ The Drug came rushing along, the demon Bûiti, the unseen death, the hell-born.

Zarathustra chanted aloud the Ahuna Vairya: ‚The will of the Lord is the law of holiness: the riches of Vohu-manô shall be given to him who works in this world for Mazda, and wields according to the will of Ahura the power he gave to him to relieve the poor.‘

(He added) ‚Offer up prayers to the good waters of the good Dâitya!

Profess the law of the worshippers of Mazda!‘

The Drug, dismayed, rushed away the demon Bûiti, the unseen death, the hell-born.

And the Drug, the guileful one, said unto Angra Mainyu: ‚O baneful Angra Mainyu! I see no way to kill him, so great is the glory of the holy Zarathustra.‘

The same narrative brings out the power of the Ahuna word as the weapon whereby the evil is overcome:

Again to him said the guileful one, the Maker of the evil world, Angra Mainyu: ‚By whose Word wilt thou strike, by whose Word wilt thou repel, by whose weapon will the good creatures (strike and repel) my creation who am Angra Mainyu?‘

Thus in answer to him said Spitama Zarathusra: The sacred mortar, the sacred cup, the Haoma, the Words taught by Mazda, these are my weapons; my best weapons! By this Word will I strike, by this Word will I repel, by this weapon the good creatures (will strike and repel thee), O evil-doer, Angra Mainyu!

Immediately following this passage is the teaching of the eternity of this Word:

To me Spenta Mainyu (the Good Spirit) gave it, he gave it to me in the boundless Time: to me the Amesha Spentas, the all-ruling, gave it.

---

[1] Sacred Books of the East, vol. XXIII, p. 275.

DARMESTETER, in his note on this passage, says: „The Ahuna Vairya was revealed before the creation of the world Yasna XIX.), ano consequently in the boundless Time“[1].

In editing the Bundahish, in the series of the „Sacred Books of the East“, E. W. WEST says of the Ahuna Vairya:

> This is the most sacred formula of the Parsis, which they have to recite frequently, not only during the performance of their ceremonies, but also in connection with most of their ordinary duties and habits. It is neither a prayer, nor a creed, but a declaratory formula in metre, consisting of one stanza of three lines, containing twenty-one Avesta words[2].

The statement that the formula is „neither a prayer, nor a creed“ might perhaps be qualified, unless the terms „prayer“ and „creed“ are used in a somewhat restricted sense. Apart from the question of the actual interpretation and translation of the formula, which opens points of debate, in the history of its usage, the Ahuna approached, quite closely, the significance of both creed and prayer.

It constituted an essential part of the ritualistic services. It was repeated frequently in almost every liturgy. In Yasna LXI. we read:

> Let us peal forth the Ahuna Vairya in our liturgy betwen the heaven and the earth *** and let us send forth in our liturgies between the heaven and the earth the pious and good prayer of the pious man for blessings, for the encounter with and for the displacement of Angra Mainyu with his creatures which are likewise evil as he is[3].

Here the Ahuna is brought into close connection, at least, with the „pious and good prayer of the pious man“. The Ahuna, moreover, was actually an object of adoration. It was termed „the Holy Lord of the Ritual Order“. We read of „the power of the pure glorifying of the first utterance of Aûharmazd“[4]. The nineteenth Yasna, which is a ZAND, or

---

[1] Sacred Books of the East, vol. IV, pp. 204—207.

[2] Sacred Books of the East, vol. V, p. 8, note.

[3] Sacred Books of the East, vol. XXXI, p. 312.

[4] Sacred Books of the East, vol. XXXVII, p. 11.

commentary on the Ahuna, concludes thus: „We sacrifice to the (several) part(s) of the Ahuna-vairya. We sacrifice to the memorized recital of the Ahuna-vairya and its regular chanting and its use in the full Yasna[1]." While the formula may not be strictly a petitionary prayer, as contrasted with a prayer of praise[2], yet in several renderings of the formula occurs the phrase „the dominion is Ahura Mazda's", the Avestan equivalent of the phrase in the Lord's prayer: „Thy kingdom come." Indeed, earlier in this nineteenth Yasna is found the expression, „Thine, o Mazda, is the kingdom!"[3]

In its usage, the formula, moreover, partook of many of the characteristics of a creed or compendium of religious truth. Its significance, as DARMESTETER indicated, was not only that of a weapon that kills, it was also a revelation that teaches[4]. It was declared to be „the first saying of revelation". It was „the beginning of the true religion", it was the divine summary of all that Zoroaster was to declare to men. He, as High-priest of the world, „embodied" the Ahuna Vairya[5]. Is was pronounced „before the sky and before the waters, before the land and before the cattle and the plants, before the fire *** and before the entire corporeal world". Ahura Mazda declares to Zoroaster that whoever chants it with intoning voice „I will bring his soul over the Bridge of Chinvat, I who am Ahura Mazda (I will help him to pass over it) to Heaven (the best life), and to Righteousness the Best, and to the lights of heaven". Later, in this nineteenth Yasna, the creed-idea, and even the catechetical conception, is connected with the formula:

> And this word is the most emphatic of the words which have ever been pronounced, or which are now spoken, or which shall be spoken

[1] Sacred Books of the East, vol. XXXI, p. 266.
[2] Sacred Books of the East, vol. XXIII, p. 349.
[3] Sacred Books of the East, vol. XXXI, p. 264.
[4] Sacred Books of the East, vol. IV, p. LXXVIII.
[5] Sacred Books of the East, vol. XXXVII, pp. 13, 173, 174.

in future: for (the eminence of) this utterance is a thing of such a nature, that if all the corporeal and living world should learn it, and learning should hold fast by it, they would be redeemed from their mortality!

And this our word I have proclaimed as a symbol to be learned, and to be recited, as it were, to every one of the beings under the influence of and for the sake of Righteousness the Best [1].

HAUG, in his essay on „Die Ahuna-vairya Formel“ [2], opposed ROTH's view that the Ahuna was a Mazdean Confession of Faith, and held that its purpose was essentially to strengthen the sacerdotal authority of the Zoroastrian priestood („As a heavenly lord is to be chosen so is an earthly master“ etc.). ROTH's translation, however, was incorrect, and his analysis of the metrical composition ot the formula has not been sustained.

In the Dînkard, the supreme authority of the Ahuna as a divine revelation is frequently declared. All truth which may be scattered elsewhere are „stored up in this compendium of all parts of the Mazda-worshipping religion“. The Gâthas were regarded as the off-spring of the Ahuna. As there were three lines in the formula, so the sacred writings were divided into three classes. As there were twenty-one words in the formula, so the Avesta was divided into twenty-one Nosks, according to tradition. In each word was wrapped up the essence of truth, which might be amplified or explained elsewhere. „He who is the omniscient creator produced a discourse from every word.“ The Dînkard also asserts that the Ahuna was produced by Aûharmazd „before every creation apart from the archangel, (Vohu-manô), and on the solicitation of the archangel“ [3]. The Bundahish, on the other hand, placed the utterance of the Ahuna by Ahura Mazda before the creation of the archangel [4]. The Dînkard stated further

[1] Sacred Books of the East, vol. XXXI, pp. 260–263.

[2] Münich, 1872.

[3] Sacred Books of the East, vol. XXXVII, pp. 9, 169, 170, 303, 304.

[4] Sacred Books of the East, vol. V, p. 9.

that the formula is „the innermost and most comprehensive encompassment and best congregated embodiment of the intelligent omniscience of the religion“. The origin of other fundamental truths of the „good religion“ were to be found in „the divisibility of the portions of the Ahunavair“. The obscurity in its interpretation, which was recognized by the Pahlavi commentators, was held to consist merely in „the manifold nature of the actual meaning“ of this germ of all truths. Such quotations show that if the formula was not distinctly a creed, it was held to be a verbally inspired epitome of the most important religious truth.

There have been numerous translations of the Ahunavairya, and these have differed widely, not only in the rendering of the words but also in the conception of the scope and intent of the formula. The earliest translation is probably that of Anquetil du Perron, which is as follows[1]:

> It is the desire of Ormuzd that the chief of the law should perform pure and holy works: Bahman bestows abundance on him who acts with holiness in this world. O Ormuzd! thou establishest as king whoever consoles and nourishes the poor.

Roth translated the formula thus[2]:

> As there is a better world, so also is there a Lord thereof, who ordains the law for the pious life. Also over this world has Ahura Mazda the dominion, And has in it appointed a Shepherd for the needy.

Haug renders it thus[3]:

> As a heavenly lord is to be chosen, so is an earthly master (spiritual guide), for the sake of righteousness, (to be) the giver of the good thoughts, of the actions of life, towards Mazda: and the dominion is for the lord (Ahura) whom he (Mazda) has given as a protector for the poor.

This translation is adopted by West[4], in the „Sacred Books of the East“, with minor variations. and also by Geiger,

---

[1] The Dabistan, vol. I, p. 313.

[2] Haug, Die Ahuna-Vairya Formel, p. 103.

[3] 'Religion of the Parsis', p. 141, note.

[4] Sacred Books of the East, vol. V, p. 8, note.

in his „Civilization of the Eastern Iranians“ [1]. It is substantially the same in the „Girdle Formula“ [2].

The usual Pahlavi version, according to E. W. West is this [3]:

> As is the will of the spiritual lord so should be the priestly master owing to whatsoever are the duties and good works of righteousness. Whose is the gift of good thought which, among spiritual lords, is the work of Aûharmazd. The dominion for Auhurmazd is his who gives allotments to the poor.

In this version there are two variant renderings of the middle portion, indicated by the phrase, „there are some who would say thus“, followed by the variant.

Geldner considered that the first two lines refer to Zoroaster, and West translates, in accordance with that suggestion thus [4]:

> As he is the desirable spiritual lord, so is he the priestly master with every right, the producer of the actions of the good thoughts of life towards Mazda. The dominion, however, is for Ahura who has given him as a protector for the poor.

In the great Purification, or Bareshnûm, ceremony, is another rendering of the Ahuna, but it is somewhat obscure and gives variants for almost every phrase [5]. It tends to support Haug's and West's translation, however. Another short form of the Ahuna in Pahlavi is found in the writings of Zâd-sparam [6].

Darmesteter's interpretation remains to be considered. This will be seen to be quite different in its conception of the phrase:

> The will of the Lord is the law of holiness: the riches of Vohumano shall be given to him who works in this world for Mazda, and wields according to the will of Ahura the power he gave to him to relieve the poor [7].

---

[1] Page 73.

[2] Sacred Books of the East, vol. XVIII, pp. 385, 386.

[3] Sacred Books of the East, vol. XXXVII, p. 6, note.

[4] Sacred Books of tho East, vol. XXXVII, p. 6, note.

[5] Sacred Books of the East, vol. XVIII, pp. 442, 443.

[6] Sacred Books of the East, vol. XLVII, p. 142.

[7] Sacred Books of the East, vol. IV, p. 98.

In the creation account by Zâd-sparam, a running comment on the Ahuna seems to corroborate DARMESTETER's interpretation, as contrasted with that of HAUG, WEST and GEIGER[1]. But this is an intricate question, on which only a Zendist can speak with authority

As to the time when the Ahuna was written, Professor MILLS, in editing the Yasna[2], says „it may have been composed by Zoroaster". The fact that it is in the old Gâthic dialect is evidence of its antiquity. But, on the other hand, it is not found in the Gâthas themselves, and is not referred to by them. This would seem to indicate that it is of later date than they. Professor MILLS points out that the Ahuna takes its last line from the end of the Gâthas, in Yasna liii[3]. This circumstance is in harmony with the view that the Ahuna was not one of the primitive productions of the Mazdean religion

Although the Ahuna was an Eternal Word, before all creation, it does not seen to have been regarded as a Creative Word. A recent writer on Vedism[4] says: „Ahura Mazda created the world by means of the Yatha-ahu-vairyo prayer", but I have failed to find a passage in the Avesta or the later Parsi scriptures which teach it to have been a Creative agency. The Persian or Median mind was not so much concerned with speculative questions as with those of ethical and practical moment, as Dr. LEHMANN has indicatedlately[5]. The eternal Word, in their scheme of thought, is not the mediating agent, which spans the abyss of being between Spirit and matter, as in Brahman and Gnostic speculations: rather is it the mighty weapon employed for the overthrow of Evil. The Ahuna is

---

[1] Sacred Books of the East, vol. V, pp. 157, 158.

[2] Sacred Books of the East, vol. XXXI, p. 285, note.

[3] Sacred Books ot the East, vol. XXXI, p. 194, note 8.

[4] MAURICE PHILIPPS, The Theology of the Vedas, pp. 118, 119.

[5] DE LA SAUSSAYE, Religionsgeschichte, II. Aufl., Bd. II, 152.

not strictly a counterpart of the Greek Logos or the Brâhman Vâk[1], although such an expression as that in the Satapatha Brâhmana, that „The triple Veda is the thousand fold progeny of Vâk“[2], bears a strong resemblance, on the surface at least, to the Parsi teaching that all truth is the unfolding of the germs hidden in the Ahuna. But the Brâhman phrase may be no more than a poetical way of saying that „all knowledge is the result of language“. The Logos of John finds a partial counterpart in Zoroastrianism, according to E. W. West, in the archangel Vohûman, „but with this essential difference, that Vohûman is merely a creature of Aûharmazd, not identified with him: for the latter idea would be considered, by a Parsi, as rather inconsistent with strict monotheism“[3]. Vohu-manô, the „Good Mind“, is the personification of intelligence or reason in man and in all nature: „He pervades the whole living good creation, and all the good thoughts, words, and deeds of men are wrought by him[4].“ This conception is clearly analogous to the Logos Spermatikos of the Greek Apologists, and to the Logos-light of John, „that lighteth every man“.

The uncertainty in the translation of this short formula proves that there is still much labor ahead for the philologists, before the students of comparative doctrine can utilize their work with satisfaction. Through the efforts of the generation of linguistic students represented by Max Müller, an immense mass of literature has been collected. It has not yet been arranged and systematized. The students of the thoughts of men must wait patiently while the students of the words of men are opening up the way for the clearer interpretation of the religious history of Man.

This study of the Ahuna-formula shows the tendency in

---

[1] M. Müller, Six Systems, p. 72, and Theosophy, p. 361.
[2] Sacred Books of the East, vol. XLI, p. 140.
[3] Sacred Books of the East, vol. V, p. 9, note.
[4] Haug, Religion of the Parsis, p. 306.

religion to formalize and fossilize its thought. The Parsi religion originally was strongly ethical and spiritual. Herodotus bore witness that the „Persians have no altars, no temples nor images; they worship on the tops of the mountains“[1]. „They do not erect altars, nor use libations, fillets, or cakes.“ Their conception of the One Supreme God was hardly inferior, spiritually, to that of the Hebrew race alone. But their ceremonial forms of adoration and confession passed througha degenerating process, and became themselves, in time, objects of sacrifice and worship. So was it with the prayer of Christ. The usage of the Paternoster, in the medieval church, was strikingly similar to the use of the Ahuna as an exorcism. The conception of the eternal character of the Ahuna is like the Talmudic idea of the eternity of the Law. The idea of the verbal inspiration of the Ahuna was a mark of this degeneration and formalizing process. As its actual, living meaning became more and more obscure, the doctrine of its literal and verbal inspiration grew stronger. As the significance of the words became less, through the change in dialect, the attention of the worshipper turned from the thought of the phrase to the tone and mode of its expression, or the frequency of its utterance.

---

[1] Herodotus I, 131.

II. Miscellen.

Die Kosmogonie des Avesta und Genesis 1. (Von † Prof. Dr. C. P. TIELE[1].) Von kosmogonischen Spekulationen über die Entstehung aller Dinge aus einem Urprinzip, wie dem Chaos, dem Wasser, dem Feuer oder dem Atem oder irgend etwas anderem, gleich denen, an welchen die Griechen und die Inder Gefallen fanden, und wie wir sie selbst bei den Babyloniern und Aegyptern antreffen, findet man im Avesta keine Spur. Hier ist nur die Rede von der Schöpfung durch Ahura Mazda und den vorübergehenden Gegenschöpfungen Aṅra mainyus. Ungeschaffen (anaghra) sind zwar z. B. die unendliche Zeit, das ewige Licht und die ursprüngliche Finsternis, die Welt Aša's, d. h. die wahre geistliche Weltordnung, aber nur deshalb, weil Mazda selbst als ewig gedacht wird, und demnach die Lichtsphäre, in der er wohnt, und ihr Gegenbild, die äusserste Finsternis, wie die Welt Aša's, welche die seinige ist, ewig sein müssen wie er. Alle anderen Dinge, Himmel und Erde und was die Erde angenehm macht als Wohnort für die Menschen, alle lebenden Wesen, auch die Yazatas, hat er geschaffen. In dieser Lehre, welche nicht den Semiten entlehnt zu sein braucht, sondern lediglich eine Entwicklungsstufe der bei allen anderen antiken Völkern vorkommenden Schöpfungssagen darstellt, stimmt das Avesta mit den Inschriften der Achaemeniden überein. Erst viel

---

[1] Aus dem unter der Presse befindlichen vierten (und letzten) Halbbande der deutschen Ausgabe von TIELEs Geschichte der Religion im Altertum, bearbeitet von G. Gehrich. Gotha, F. A. Perthes, 1895—1903.

später, als sich eine Tendenz zum Monismus zu zeigen begann, suchte man in der ewigen Zeit (zrvânem akaranem) oder in dem ewigen Lichte (anaghra raoca[1]) neben oder über Ahura Mazda den Ursprung des Weltalls. Aber diese Lehre ist dem Avesta fremd, obwohl die Begriffe, mit denen sie operiert, in ihm vorkommen.

Nicht unwichtig ist die Frage, ob die Schöpfung in sechs Tagen, wie sie in Genesis 1 beschrieben wird, oder wenigstens in sechs Perioden, von dem hebräischen Schriftsteller den Pârsis entlehnt, oder ob sie von den Juden zu diesen gelangt ist. Die jüngeren persischen Bücher kennen eine solche Sechszahl, die sogar mit den sechs jährlichen Festen, den Gahanbars, ursprünglich Ackerbaufesten, in Verbindung gebracht wird. Ys. 1, 9, wo diese Feste aufgezählt werden, erwähnt jedoch die sechs Schöpfungen nicht. An zwei Stellen werden indessen die Schöpfungen Ahura Mazdas in folgender Ordnung aufgezählt: das Firmament, die Wasser, die Pflanzen, das Vieh, die Menschen[2]. Beide Stellen gehören zu den jüngeren Texten des jüngeren Avesta. Aber dennoch hat man mit Recht geltend gemacht, dass die Abhängigkeit hier nicht auf Seiten der Zarathustrier sein könne, sondern vielmehr bei dem hebräischen Schriftsteller zu suchen sei. Aus zwei Gründen. Einmal, weil die pârsische Darstellung viel logischer ist[3]. Der Autor von Genesis 1 lässt als erste

---

[1] Yt. 22 15.

[2] Ys. 19 8 (aus dem Kommentar zu den heiligen Gebeten, welche der Verfasser des Yasna aus dem Baghân-Yašt übernahm). Allerdings wird dem noch die Schöpfung des Sonnenkörpers nach der der Ameša spentas hinzugefügt. Aber dies ist als eine himmlische, den sechs genannten voraufgehende Schöpfung aufzufassen. Ahura will sagen: Ich habe das Ahuna vairya gesprochen, nicht nur vor den sechs irdischen Schöpfungen, wozu auch das Firmament gehört, sondern selbst vor den früheren, als ich die Ameša spentas und dann die Sonne bildete.

Die andere Stelle ist Yt. 13 22, vgl. mit 2–11. Aus § 22 geht hervor, dass in § 4ff.. welche Yt. 5 entlehnt sind, mit Anâhita die Wasser gemeint werden.

[3] So mit de Lagarde Caland, De schepping volgens Genesis en de Eraansche opvatting, Theol. Tijds. XXIII 181 vgg. Siehe die dort angeführten Worte von de Lagarde und Geiger. Vgl. auch Caland, Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker S. 50ff.

Schöpfung die des Lichtes voraufgehen, das nach avestischer Vorstellung ungeschaffen ist, und schiebt später noch die der Himmelslichter ein, die nach dem Zarathustrier zu einer anderen Ordnung gehörte und eine frühere Schöpfungsthat war. Dadurch ist der Hebräer genötigt, die Schöpfung des Meeres, des Landes und der Kräuter auf einen Tag zu verlegen. Sodann steht die Sechszahl im Avesta noch nicht dogmatisch fest, sondern ist hier nur die Zusammenfassung einer viel längeren Reihe von Schöpfungen[1]. Da sich jedoch die Sechszahl zu einem Dogma besonders eignete, blieb diese Lehre bestehen und wurde die gangbare.

Bei dieser letzten Schöpfung, der nämlich, welche in sechs Tagen verläuft und eigentlich nichts anderes bedeutet als die Ordnung der irdischen Oekonomie, stehen die früher von ihm geschaffenen Ameša speñtas und Fravašis Ahura Mazda zur Seite. Aber ehe noch diese von ihm ins Dasein gerufen wurden, vor jeder anderen Schöpfung, sprach er das mächtige Wort[2], welches der Mazdayasner im Ahuna-vairya-Gebet verkörpert glaubte. Dies ist noch nicht dasselbe wie die spätere Lehre, nach welcher er durch dies Wort alle Dinge schuf. Diese Lehre, ein Ueberlebsel aus dem Animismus, der solchen heiligen Sprüchen Zauberkraft zuschrieb, und die schon in sehr wenig entwickelten Religionen vorkommt, hatte jedoch noch keineswegs die erhabene Bedeutung, welche der hebräische Autor ihr zu geben wusste durch sein „Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht", noch die des: „Jahve gebot, da geschah's — er befahl, da stand es da."

Das Bluten der Bäume im indischen Altertum. Manu 5, 6 verbietet den Genuss des roten Baumharzes. Ueber das Aussehen desselben spricht ROXBURGH, wenn er von der butea frondosa sagt: from natural fissures and wounds made

[1] Ys. 19 1 und 2: Firmament, Wasser, Erde, Vieh, Pflanzen, Feuer der heilige Mann, die Daêvas, die Khrafstras, die Menschen, die ganze körperliche Welt und die von Mazda geschaffenen Wesen.

[2] Ys. 19 2ff.

in the bark of this tree during the hot season there issues a most beautiful red juice which soon hardens into a ruby, coloured, brittle astringent gum. Ganz offenbar ist das Verbot des Blutgenusses hier massgebend gewesen. Wie der Ausschwitzung der Bäume eine grosse Aehnlichkeit mit getrocknetem Blute zukam, so glaubte man an das so vielfach in der Völkergeschichte auftauchende Märchen von dem Bluten der Bäume auch im alten Indien. Die Bestimmung des Manu ist also nichts anderes als eine Konsequenz aus dem vedischen Verbot des Genusses roher Leichenteile und namentlich des Blutes, das universellen Ideen zufolge mithin auch in den Bäumen rollend gedacht wird.

Julius von Negelein.

Pferdeschwanz als Fliegenwedel. Rigveda 1, 32, 12 spricht von den Siegen Indra's und sagt: „açvyo vāro abhavas tad indra“. Ich übersetze diese Stelle: „da wurdest du zum Fliegenwedel, o Indra“ und berufe mich nicht nur auf den Kommentar, der die Stelle bereits dahin interpretiert, dass Indra seine Feinde fortjagt, wie der Schwanz eines Pferdes die Insekten, sondern namentlich auch auf den uralten Gebrauch des Pferdeschweifs und seiner Haare als Ungeziefer vertreibender, d. h. Unheil bringenden Krankheitsdämonen und schliesslich auch Todesgeistern wehrender Mittel. Eine alte Sammlung deutschen Aberglaubens sagt nach Jähns, Ross und Reiter 372: „Ein Rosseschwanz, samt dem Haar an eine Thür geheftet, verhindert, dass die Schnacken und Mücken nicht in das Zimmer fliegen.“ In derselben abergläubischen Funktion findet sich der Rosseschweif, wie ich Globus Jahrg. 1901 S. 204 nachgewiesen habe, auch in Deutschland, Armenien, bei den Jakuten und in Arabien. Unbezweifelbar handelt es sich bei der angezogenen Vedastelle um die Vorstellung von dem Indra als Fliegenwedel, der die ihm feindlichen Dämonen verjagt. Möge die interessante Stelle als Beweis dafür, dass selbst die spezielle Textinterpretation des Veda des ethnologischen Apparats nicht entraten kann, nicht übersehen werden.

Noch eine Nebenbemerkung sei gestattet: Das Petersburger Wörterbuch belegt açvavāra und acvavāla (s. Maitr. Samh. 3, 7, 9)

als Bezeichnung des saccharum spontaneum. Das stimmt überraschend mit deutschen Pflanzennamen wie Pferdeschwanz, Rosssteert, Pferdeszail, Pferderute, Rossschwänzel überein. Die Aehnlichkeit des schlanken, buschig wachsenden Grases mit dem Schweif des Tieres mag hier die Anregung zu der Namensbezeichnung gegeben haben. Mit solchen Analogien giebt sich die Volksseele aber nicht zufrieden. Offenbar haben wir neben dem açvavāla als Gewächs einen Teil des Leibes des Indra-Rosses zu verstehen, wie ja auch der deutsche Mythus an die Pflanzenwelt eine endlose Sagenreihe knüpft, die jede Blume zu dem Teile irgend einer Heiden-Gottheit oder der für diese substituierten Jungfrau Maria macht.

Julius von Negelein.

III. Litteratur.

Zarathustra. En Bog om Persernes gamle tro af Dr. Edv. Lehmann. Anden del. Köbenhavn, det Schubotheske Forlag, I. L. Lybecker og E. A. Hirschsprung. 1902. — 268 S. in 8°.

Die persische Religion, über deren Stifter das LEHMANNsche Werk (dessen I. Band im „Archiv" 1900, No. 2, S. 194ff. besprochen und das hier in einem II. Band fortgesetzt wird) handelt, darf als Weiterentwicklung des religiösen Gedankens und als Versuch, eine neue Weltanschauung zu verbreiten, allgemeine Beachtung beanspruchen. Man findet in ihr nicht wie in anderen Religionen zahlreiche dichterisch gestaltete Naturmythen, welche die vergleichende Mythologie zur Auslegung auffordern, vielmehr hat die zarathustrische Lehre solche aus alt-arischer Zeit ererbte dichterische Auffassungen aus der Religion verbannt oder rationalistisch gestaltet, dagegen auf den Dualismus und die Aufrichtung des Reiches Gottes nach der Vernichtung des bösen Geistes das Hauptgewicht gelegt; und gerade diese bezeichnenden Bestandteile der medisch-persischen Religion fanden Eingang in das spätere Judentum, aus dem sie in das Christentum übergegangen sind. Die Vorstellung vom bösen Geist oder Ahriman (d. i. der hassende Geist)[1] ist bereits in den ältesten Teilen des Awęstā (Jasna 30, vgl. 44, 12) wahrzunehmen, obwohl dessen Name aus Scheu neben den Namen der göttlichen Wesen nicht ausgesprochen wird, und hat zu einer so strengen Einteilung der Welt in Gut und Böse geführt, dass selbst die Sprache für religiöse und auch weltliche Begriffe zwei Bezeichnungen hat, je nachdem sie der frommen oder argen Welt angehören. Bei den ältesten Völkern fällt die Menge der ihre

---

[1] S. 68; vgl. BARTHOLOMAE, Indogerman. Forschungen IX, 259.

Vorstellungen beherrschenden Dämonen auf, die den Menschen in den verschiedensten Lebenslagen verfolgen und schädigen, durch Krankheiten Schmerz und Angst verursachen und beständige Furcht vor ihrer Tücke erwecken; ausserdem wird er noch gequält durch die Bangigkeit vor dem Jenseits, welches man nach ägyptischer Vorstellung erst nach langer Fahrt durch wüste, von Dämonen und reissenden Tieren gefährdete Finsternisse erreichen kann, um noch Rechenschaft über seinen irdischen Wandel vor dem furchtbaren Gericht des Osiris in Gegenwart von 42 Richtern, den vier Todesgenien und dem Kerberos abzulegen, während bei anderen Völkern ein trauriges schattenhaftes Dasein in Qual und Dunkel auf das Leben im Licht folgen wird. In Assyrien gab es nicht wie in Aegypten eine Heilkunde, deren beständig durch ärztliche Erfahrung erweitertes Lehrbuch der Gott Imhotep (Asklepios) bald nach der Schöpfung verfasst hatte, sondern die Aerzte waren Medizinmänner und Teufelsbanner, welche lehrten, dass die Krankheit von der Besitznahme des Körpers durch einen bösen Geist herrühre, nachdem ihn der Schutzgeist wegen begangener Sünde verlassen habe[1]. Die Seele des Verschiedenen gelangt in den Hades, einen düstern Palast, wo Boden und Gesimse von Staub bedeckt sind und die Seele, welche ihre Leidensgefährten nicht wahrnimmt, endloser Einsamkeit und der Peinigung durch Dämonen verfällt, eine trostlose Schilderung, welche in der medischen Religion auf die Hölle, in welcher die Gottlosen bis zur Herstellung des Reiches Gottes büssen müssen, beschränkt worden ist.

Die medisch-persische Lehre hat den Widerspruch, dass die Gottheit neben ihren zahllosen dem Menschen wohlthätigen Schöpfungen auch den Tiger und Wolf erschaffen und ihnen Zähne und Krallen gewetzt habe, um dem frommen Landmann die Tiere der Herde zu rauben oder ihn selbst zu zerreissen, oder die Spinne gelehrt habe, ein todbringendes Netz zu weben und der rettungslos verfangenen Mücke bei lebendem Leibe das Blut auszusaugen[2], dadurch beseitigt, dass sie das Dasein eines schädlichen Wesens lehrte, welches aus Schadenfreude und angeborener Feindschaft gegen Licht und Bildung seine Gegen-

---

[1] Maspéro, Lectures historiques. Paris 1890, S. 247. Küchler, Beiträge zur Kenntnis der assyr. Medizin. Marburg 1902, S. 1 und öfter.

[2] Vgl. Huxley, Collected essays Bd. II in A. Tilles Uebersetzung (Weimar 1897) S. 48.

schöpfung (patjāra) bewirkt; Gott hat Gutes geschaffen (frathveresaṭ), der Teufel hat Böses geschnitzt (frakerentaṭ); sie hat hiermit dem Leben des Menschen einen hochsittlichen Gehalt verliehen, indem sie ihn zum Kampf gegen die Welt dieses bösen Geistes auffordert und ihn in das frohgemute Heer (kāra) einreiht, in dem er zur Seite Gottes und seiner Heerscharen, von der Aussicht auf ewige Freuden als Lohn gestärkt, mit den Waffen der „guten Gedanken Worte und Werke" (humata, hūchta, huwaršta) gegen die höllische Rotte (haina) streiten soll. Der endliche Sieg des Guten ist gewiss, ja er führt nicht nur zur Unterwerfung des Bösen, sondern zu seiner Vernichtung durch einen ungeheueren Feuerstrom, den schon Hystaspes, Medorum rex antiquissimus, verkündet hat[1], und der am jüngsten Tage dadurch entsteht, dass ein feuriger Komet die Erde berührt und die in ihr befindlichen Metalle zu einer flüssigen Masse schmelzt, und durch den alle Seelen hindurchgehen, die der Frommen mit dem Gefühl, als ob sie durch laue Milch gingen, die der Gottlosen mit kurzem, aber ihnen unendlich lange dünkenden Schmerz, um auf der von Schlacken der Sünde gereinigten und vom Teufel und seinem Anhang befreiten Erde[2], auf welche das Paradies herabkommt, in ewigem Lichte zu wandeln[3]. Die optimistische Idee des Reiches Gottes[4] (wohu chschathrem), in der zoroastrischen Religion ein notwendiges Ergebnis des Dualismus und der Ueberzeugung vom endlichen Sieg des Guten, hat mehr als zwei Jahrtausende die geängstete Menschheit aufgerichtet und ihr die Gewissheit leidloser Fortdauer verbürgt; selbst die Vorstellung von Ahriman oder dem Teufel ist mehr die Personifikation des einmal in der Welt vorhandenen Uebels, als eines ebenbürtigen Gegners Gottes, und seine Macht wird innerhalb des zoroastrischen Staates durch Gesetz und Ordnung, Beförderung des Ackerbaues und Abwehr feindlicher Heere immer mehr gelähmt; beklagenswerte Verirrungen, wie den mittelalterlichen Teufelsdienst und Hexenwahn, hat der persische Glaube nicht gezeitigt.

[1] Clemens Alex. Stromata VI, 43. Lactantius in MIGNES Patrologia I, 790.

[2] Der Feuerstrom heisst im Bundahisch (einer Schrift des 9. Jahrhunderts) *Har-muschtin*, d. i. alles wegfegend.

[3] LEHMANN S. 261.

[4] Sieh JOH. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1900. SÖDERBLOM, La vie future d'après le mazdéisme. Paris 1901.

Der zweite Band von LEHMANNS Zarathustra schildert das Leben des Propheten und die namentlich in den ältesten Stücken des Awestā[1], den Gāthās, enthaltene Lehre, deren Dualismus besonders eingehend besprochen wird[2], und sodann die spätere Religion, wie sie in den übrigen Teilen erscheint, die während der Dauer des Reiches von medischen oder persischen, der medischen Sprache des Awestā[3] kundigen Priestern verfasst wurden, bis die Feststellung des Kanons in der älteren Zeit der Sasaniden erfolgt ist. Die Darstellung der ältesten Religionsform ist mit vielen Schwierigkeiten verbunden, denn ihre Urkunde, die Gāthās oder fünf aus je 7, 4, 4, 1, 1 Liedern bestehenden predigtartigen Psalmen werden sprachlich noch nicht ganz sicher verstanden, obwohl wir von MILLS[4], WILHELM u. a. mehrere ausgezeichnete Arbeiten besitzen. Auch sind sie nicht eigentliche Lehrgedichte, sondern wie bei den meisten Dingen von ewiger Kraft liegt die Lehre zerstreut in gelegentlichen Aeusserungen oder in Aussprüchen gegen die Widersacher, in Aufforderungen, für die Religion zu streiten, oder in persönlichen Bekenntnissen. Die religionsgeschichtliche oder theologische Betrachtung muss daher stets mit der sprachlichen Erklärung Hand in Hand gehen, was in dem vorliegenden Werke, dessen Verfasser die Fachbildung des Theologen mit der Kenntnis der altiranischen Sprachen vereinigt, glücklicherweise der Fall ist, wie aus seiner Uebersetzung von zahlreichen Gāthāstücken hervorgeht.

Die Lebensgeschichte Zarathustras, die der Verf. zunächst erzählt, ist wie gewöhnlich mit Zeichen und Wundern ausgeschmückt, und zwar nicht nur in dem erst 1278 nach älteren

---

[1] D. i. „das metrisch verfasste“, im sasanidischen Persisch *Afstāk*, von einer Wurzel *afs*, „metrisch verfassen“, denn die ältesten Teile des Buches haben dichterische Form.

[2] LEHMANN S. 63 ff.

[3] Die Bezeichnung der Awestā-Sprache mit „medisch“ begegnet noch immer unberechtigter Anfechtung, obwohl alle Zeugnisse der Geschichte ihre Richtigkeit verbürgen; „awestisch“ ist zwar richtig, aber sowenig für die Sprache geeignet, wie etwa „biblisch“ statt „ebräisch“ oder „griechisch“, weil wir auch eine deutsche Bibelsprache besitzen.

[4] The Zend-Avesta, Part III, Oxford 1897 (Sacred books of the East, vol. XXXI). A study of the five Zarathushtrian Gāthās with text and translations. Oxford und Leipzig 1892. 1894. — The Gāthās of Zarathushtra. Leipzig 1900.

Werken verfassten Zartuscht-nāmeh, sondern bereits in den jüngeren Teilen des Awestā selbst, welche u. a. seine Versuchung durch den Teufel (Wendīdāt 19) und die Vertreibung des Ahriman (Jascht 17, 19) neben vielen anderen Beweisen für die legendenhafte Verklärung des Propheten enthalten. Selbst in jenen Gāthās spricht Zarathustra einigemal von sich und seiner Sendung in einer Weise, dass man seine Verfasserschaft bestreiten müsste, wenn nicht ähnliche Ausdrücke auch von anderen Religionstiftern, wie z. B. Mohammed, besonders in der zweiten Sūra des Korān, bekannt wären; wie wenn er Gott selbst auf ihn als den Verkünder göttlicher Dinge hinweisen lässt (Jasna 29, 8). Die Stelle Jasna 43, 5 (ähnlich j. 31, 8) „als ich dich bei der Erzeugung des Lebens (Schöpfung der lebenden Welt) erblickte als den ersten (als den uranfänglichen Schöpfer)", welche LEHMANN ebenfalls anführt, wird nur besagen, dass er im Zustande der Exaltation oder Inspiration den Schöpfungsakt sich vergegenwärtigt habe (wie auch Vers 7, 9, 11, 13, 15 andeuten), man müsste denn annehmen, dass die Urbilder oder Frawaschi der einzelnen Menschen als bereits vor der Schöpfung der sichtbaren Welt bestehend gedacht worden wären wie die himmlischen Wesen, zu denen Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen". Weniger streng zu nehmen ist die Einkleidung der Gesetze im Wendīdād (d. i. das Gesetz gegen die Dīws, welches diesen Abbruch thut) in die Form von Frage und Antwort zwischen dem Gesetzgeber und Gott, denn diese dialogische Abfassung kann von einer späteren Bearbeitung des Buches herrühren; denn es finden sich hier deutlich sehr alte Stücke, die zuweilen metrisch sind, wie die Liedchen im 3. Fargard des Wendīdāt, die in den trockenen Gesetzton eingestreut sind und an die uralten ägyptischen bei der Arbeit gesungenen Verse erinnern[1], aber offenbar ist die jetzige Gestalt ihm erst mit zunehmender Zivilisation und Ausbildung der Rechtspflege zu teil geworden. Keinenfalls geben solche Gāthāstellen oder die Vorstellung, dass Zarathustra das Gesetz von Gott erhalten habe, das Recht, ihn für eine mythische Figur zu halten, eine Ansicht, die seit der genaueren Kenntnis der Gāthās, in denen er neben wirklichen, kaum legendenhaft gefärbten Gestalten auftritt, unhaltbar geworden ist[2].

---

[1] Sieh die Uebersetzung dieses Abschnittes durch GEIGER in der Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft 34, 415 ff.

[2] LEHMANN S. 13. MILLS, The Gathas (1900) S. XVII.

Den bereits der Legende angehörigen Zügen stehen Verse gegenüber, deren geschichtlicher Gehalt nicht zu bezweifeln ist, wie die Anspielung auf die Thatsache, dass Zarathustra zuerst auf Widerstand bei den Fürsten (Kawi) und Priestern (Karapan) gestossen ist, bis Wištaspa, ein medischer Fürst der Dynastie Nautara[1], die neue Lehre annahm, die Kawi-Dynastie stürzte und ihren Titel annahm, wodurch die neue Religion einen wirksamen Schutz fand, bis auch der medische Grosskönig Phraortes (d. i. der Bekenner) sie zur Reichsreligion erhob[2]. In der Gāthā Wahištōišti (Jasna 53), welche als Hochzeitlied der Porutschista, der Tochter des Propheten, gilt, werden ausser ihr Wištāspa, Zarathuštra und Fraschaoštra, der Bruder des Bräutigams, genannt, und das Mädchen als von Haitschadaspa stammend bezeichnet. Diese und sonstige Namen des zarathustrischen Kreises sind meist adelich und kriegerisch, würden aber kirchliche sein, wenn sie für die Legende ersonnen wären, und Zarathuštra selbst führt diesen Namen („alte, d. h. im Dienst ergraute Kamele besitzend"), der für einen Propheten so wenig geeignet erscheint, dass man ihn in Zoro(j)astres (griech.) umgeändert hat, welches wahrscheinlich „der kraftvoll (wirksam) opfert" bedeutet.

In den Gāthās finden wir keine urwüchsige Religion, sondern eine Theologie mit sehr konsequentem Gedankengang, so dass sie einen scharfen Gegensatz gegen den indischen Wēda und auch gegen die älteste griechische Religion bildet[3]. Als Gottheit durfte Zarathustra nicht einen alten arischen Gott annehmen, sondern in seiner Welt waltete der „weise Herr", Mazdā ahura oder Ahura mazdā, wenn schon das Wort ahura, indisch ásura, aus der Sphäre der Götter entnommen und mit dem deutschen Namen Ansen und Asen verwandt ist. Die alten arischen Götter wurden vielmehr von ihm ihrer natursymbolischen Bedeutung entkleidet und teilweise als sittliche Begriffe in sein System gefügt, teilweise finden sie sich erst in späteren Abschnitten des Awestā, wie Mithra[4], dem die längste Jascht oder Opfergebet gewidmet ist, in dessen Anfang gesagt ist, dass Mithra ein Geschöpf des Ahura-mazdā sei: es scheint dieser Gott von

---

[1] Dieser Wistaspa und sein Bruder Zariwaris erscheinen als medische Könige in der von Chares bei Athenaios 575[a] überlieferten Sage von Hystapes und Zariadres.

[2] Lehmann S. 18—22. [3] S. 25.

[4] S. 147.

den Achaemeniden aus dem persischen Volksglauben in die medische Religion eingeführt zu sein, aus der er als Sonnengott mit mancherlei Zuthaten aus den westlichen Götterlehren im römischen Reich verehrt ward; in den Gāthās wird das Wort mithra nur einmal in der Bedeutung „Vertrag“ gebraucht. LEHMANN nimmt an, dass ursprünglich ähnlich wie bei anderen Völkern verschiedene kultische Kreise bestanden, von denen einer den Mithra verehrte, während Zarathustra einem anderen angehörte; er hätte daher nicht nötig gehabt, andere Altäre zu stürzen, denn in seinem Kreis wäre die Alleinherrschaft des Ahura selbstverständlich gewesen; doch musste er die Götter von Kreisen, die ihm feindlich gegenübertraten, als ungöttlich oder teuflisch hinstellen, wie die Dīws des benachbarten Māzenderān (daiwa māzanja). Merkwürdig ist, dass ein Kultus oder Tempeldienst für Ahura fehlt, denn die Vorstellung von dem alleinigen Gott war so hoch, dass er keines Opfers bedurfte, wodurch er seine Macht hätte stärken können, wie andere himmlische Wesen, welche teils Abstraktionen seines Waltens, teils gute Geister aus dem altväterlichen Volksglauben sind, welche im jüngeren Awestā für ihre Thätigkeit die ihre Kraft stärkende Verehrung der Menschen heischen (Jascht 8, 11. 10, 55). Dafür hat aber das Feuer als Erscheinungsform der Gottheit in einem irdischen Element, einen Kultus, in dem es nicht nur in Litaneien angerufen wird, sondern auch Opfer erhält, die freilich nur in der Unterhaltung der heiligen Flammen durch wohlriechendes trockenes Holz in besonderen Feuerhäusern (Atesch-gāh) mit einem dem Sonnenlicht nicht zugänglichen Gemach bestehen. Dieses Feuer wird nicht mit dem alten indogermanischen Wort (indisch agnís, lat. ignis, lit. ugnis, russ. ognj) benannt, sondern es hat Zarathustra, um die Erinnerung an den heidnischen Gebrauch des Feuers zum Verbrennen der Opfertiere, was nach magischen Begriffen eine Befleckung des heiligen Elementes durch Leichen war [1], zu tilgen, den neuen Namen ātar geschaffen, d. i. das ewige, nie verlöschende, διηνεκὲς καιομενον πῦρ, ἄσβεσ-

---

[1] Die Tötung eines Tieres zum Zweck der Nahrung geschieht unter einer Sühnezeremonie mit Spruch (Jasna 11, 4); das Kochen geschieht am Hausfeuer, welches von Zeit zu Zeit durch Berührung mit dem heiligen Feuer des Ortes *(dātjō gātus)* „gereinigt“ wird, s. BRISSONIUS, De regio Persarum principatu II, c. 39—43. RAPP, Zeitschr. der morgenl. Ges. 20, 82.

τον πῦρ, aeternus ignis[1]. Diese Verehrung überirdischer Wesen beeinträchtigt den monotheistischen Charakter der medischen Religion so wenig wie der Heiligenkultus den der römischen Kirche, denn das Entscheidende ist, dass die Religion von Einem allmächtigen Willen beseelt ist, welchem auch die übrigen Himmlischen folgen oder als dessen Organe sie anzusehen sind. Ahuramazdā ist zudem aus dem abstrakten Gedankenleben entsprungen und weit mehr vergeistigt wie Indra und Thórr, die trunksüchtig sind, und selbst wie die semitischen Eingötter, denen wie den Häuptlingen menschliche Leidenschaften beigemessen werden, Zorn, Rachsucht, Parteilichkeit (hebr. ap, eigentlich Schnauben der Nase, za'am Zorn, ḳinĕāh Eifersucht), so dass Jahweh „Herr des Zornes" (Baal chēmāh) heisst (II Mos 4 14 20 5 34 14 Nahum 1 2 Zeph 3 8 Ps 69 25). Auch der Teufel, dessen Dasein neben Gott das dualistische Wesen der Religion begründet, hat selbstverständlich keinen Kultus, sondern wird nur beschworen oder durch heilige Sprüche gelähmt oder vertrieben, ja durch Zarathustras Auftreten hat er sich mit seinen Dīws in die Erde verkrochen (Jasna 9 15), und es wird eine Zeit kommen, wo er nicht mehr sein wird.

Der Verf. entwirft nun nach den Gāthās, aus denen er zahlreiche Stellen übersetzt, eine Schilderung jenes Gottes, der in der That das am wenigsten anthropomorphe und am meisten vergeistigte Gebilde ist, welches bis dahin (7. Jahrhundert) dem religiösen Denken der Menschen entsprungen war, und welches zugleich von der hochgearteten Veranlagung des iranischen Volkes Zeugnis giebt, denn der Mensch schafft Gott nach seinem Bilde. Auch die göttlichen Wesen, die Ahuramazdā in in der Lichtsphäre umschweben, sind selbst weit mehr Begriffe als Personen und stellen die Vermittler dar, durch die Gottes

---

[1] Sokrates, Histor. eccles. VII, c. 8. Strabo 733 (ed. Meineke 1022, 4). Curtius 4, 14, 24. Die Wörter, welche mit *ātar* (für *āj-tar*, Bartholomae, Indogerm. Forschungen V, 220) aus der Wurzel *āj* entspringen, bedeuten Leben, langes Leben (skr. *dīrghāju*, med. *daregh-āju*), Ewigkeit: skr. *āj-u*, mit erweitertem Stamm lat. *aevum (ai-v-o-m)* mit *aeternus* und *aetas* (*aetatem* „ewig" bei Plautus und Terentius), got. *aiw(a)-s* und *aiw(i)-s, in aiwins* (εἰς τοὺς αἰῶνας) mit *aiwein(a)-s* (ewig), mit anderem Ausgang griech. αἰών (aus *āj-u-ōn*) mit adverbialem Casus αἰέν und αἰώνιος (ewig), mit Endsilbe *s* oder *es*: skr. *āj-u-š* dor. αἰ-ϝ-ές, urkelt. *aiwes-tus*, woraus ir. *ais, aes*, kymr. *oes* (Brugmann, Vergl. Gramm. II, 310).

Wille an den verschiedenen Wesenskreisen zur Ausführung gelangt, namentlich die Amschaspand oder „unsterblichen Heiligen“, die man mit den Erzengeln verglichen hat, sind gewissermassen Teile der Gottheit oder Verbindungen von Geist und Natur, wie auch im Menschen die aus der Lichtwelt stammende Seele und der irdische Körper vereinigt sind, und wie nach der awestischen Sittenlehre Seligkeit der Preis für die Erfüllung irdischer Pflichten ist[1]. Die Namen der Amschaspand sind teils sächlichen Geschlechts, teils aber weiblichen, namentlich der der heiligen Armati, des Genius der Erde, die auch den Seelen bei der Auferstehung die materielle Kraft zur ewigen Fortdauer verleiht (Jasna 43, 6)[2]; sie ist aus dem früheren Pantheon in die zoroastrische Theologie eingegliedert und nicht neu geschaffen worden, wie sie denn im Weda als Arámati, ‚die bereitwillige, dienstfertige‘ die Erde ist (mahīm arámatim kann magnam Aramatim und terram officiosam übersetzt werden). Obwohl Gottheit, Natur und Sittenlehre eine unlösbare Einheit bilden, kann man doch nicht sagen, dass die Gottheit pantheistisch in der Natur aufgeht, oder dass die Religion nur Moral sei; da aber die Gottheit das erste und letzte ist, ein völlig selbständiges und selbstgültiges Wesen, so ist ihr Wille das Naturgesetz und ihre Eigenschaften sind Naturkräfte. Diese Eigenschaften sind aber zugleich moralische Faktoren und die Natur kann nur gedeihen und die Gottheit sittliche Vollendung bewirken auf dem Wege sittlicher Thätigkeit in der Zuversicht, dass das göttliche Gebot Gerechtigkeit und Wahrheit ist; der sittliche Wert der persischen Religion liegt darin, dass der Fortgang der Welt nicht die passive Entfaltung der Gottesidee ist, sondern er besteht in dem angespannten Kampf gegen feindliche Mächte, deren endliche Vernichtung die Reinigung der Welt vom Bösen und die unbestrittene Herrschaft des Heilig-Reinen, eine Genesung oder Rettung (med. sawah oder fraschō-kereti) herbeiführt. Jener Kampf beginnt bereits mit dem ersten lebenden Wesen, welches von Ahriman getötet wird, aus dessen Resten aber gleichwie aus denen des eddischen Ymir, die irdischen Wesen hervorgehen, und er giebt der zarathustrischen Lehre ihr eigentümlich iranisches Gepräge, wie LEHMANN sehr anschaulich ausführt (S. 78 ff.). Die Seligkeit, welche die spätere Zeit als

[1] LEHMANN 50, 51. [2] S. 57.

eine verklärte Erneuerung alles dessen, was uns im irdischen Dasein erwünscht und lieb gewesen ist, auffasst, besteht nach den Gāthās in der Vollendung der Idee des Lebens, der Fortdauer der Seele, und zwar des Urwan oder Lebensprinzips (neupers. ruwān) und der Daina oder der ethischen Persönlichkeit, des Gewissens und der Religion (neup. dīn), wie noch Sa'di sagt:

supurdam tu-rā ǵān u raftam ba-chāk
bi-burdam ruwān-rā ba iazdān-i pāk

‚ich befahl dir das Leben und ging in den Staub, ich brachte die Seele dar dem heiligen Gott'; sie weilt dort in ewiger Gerechtigkeit, wie Jasna 43 8 gesagt ist, sie befinde sich ‚auf den reinen Pfaden des Ascha (des Amschaspand der Reinheit und Gerechtigkeit), wo Ahura wohnt', und wohin sie durch Wohumano (den Amschaspand des ‚guten Sinnes', der Ahuras Offenbarungen vermittelt und das Himmelreich aufthut) geleitet wird, nachdem sie den Leichnam verlassen und durch Ueberschreiten des Seelenpfades, einer über dem Abgrund schwebenden Brücke (Tschinwatō peretuš, Richter-Brücke, Jasna 46 10) den Uebergang von dieser Welt (ahu) in die jenseitige (parāhu) vollzogen hat[1]; dort ist der ‚beste Ort' (asō wahištem, daher neupers. behischt, Paradies), ‚das beste von allen' (wīspanām wahištem), was der Seele als Lohn (ājapta, mīzhda, neupers. muzd, gr. μισθός, got. mizdō) für den Kampf bereitet ist.

Die etwas grössere Hälfte des Bandes behandelt die spätere Entwicklung der Religion, selbst bis in die Zeiten, als lange nach dem Untergang des nationalen Reiches eine Nachblüte der theologischen Litteratur in der längst durch das Neupersische abgelösten Sasaniden- oder Pahlawī-Sprache eintrat; die Weiterbildung des Dualismus, die Einführung göttlicher Wesen oder Genien aus dem noch fortlebenden alt-arischen Volksglauben oder aus fremden Religionen, gegen welche die Perser stets Duldung geübt haben; die Ausbildung des Kultus und des Priesterstandes, der sich durch eine sehr ins einzelne gehende Sammlung von Vorschriften für Reinheit und Beobachtung religiöser Obliegenheiten (eine ausführliche und lehrreiche Besprechung der Behandlung der Toten S. 181 ff.) Ansehen und Macht verschafft hat; die verschiedenen priesterlichen Würden

[1] Lehmann 86, 87, 93, 111.

und Aemter nennt Verf. S. 228 ff.; die Ausmalung des Sieges des Guten und der Auferstehung und Seligkeit. Auch das ritterliche Wesen und der Glanz der politischen Macht und königlichen Herrlichkeit (des kawaem chwarenō, Jascht 19) fand, wie Verf. S. 131 ausführt, wiederholt Wiederhall in den Preisliedern, die man in den Jascht dem Genius des Sieges (Werethraghna, neupers. Bahrām), dem Mithra und der Anāhita dichtete[1] und in einer reichen Heldensage, welche vielfach Erinnerungen an geschichtliche Thatsachen älterer und jüngerer Zeiten enthält und durch das berühmte Schāhnāmeh des Firdusi in die Weltlitteratur Eingang gefunden hat. Ferd. Justi.

Alfred Bertholet, a. o. Professor der Theologie in Basel, Buddhismus und Christentum. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 28.) Tübingen und Leipzig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1902. 64 S. gr. 8°.

Das Wort des Empedokles: δὶς γὰρ καὶ τρὶς δεῖ δ. τι δὴ καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν kann in Bezug auf das Thema ‚Buddhismus und Christentum' schon nicht mehr buchstäblich genommen werden. Jedes Jahr bringt uns darüber gut und gern zwei bis drei Reden oder Abhandlungen, wenn nicht mehr. Es hat einen grossen Reiz, die beiden einander je nach der Stellung und der Verteilung der Kräfte anziehenden oder abstossenden Religionen einer gemeinsamen Betrachtung zu unterziehen. Wenn nur von allen solchen Versuchen gesagt werden könnte, dass sie die Aufgabe wirklich verstehen, die eine gemeinsame Betrachtung des Buddhismus und Christentums einschliesst! BERTHOLET hat sie verstanden und in seiner im Verhältnis zu ihrem Umfang überaus inhaltreichen Schrift trefflich gelöst. Ob zur Zufriedenheit aller, ist eine andere Frage. Es giebt hüben wie drüben Leute, denen man es nie recht machen kann, mit eingerechnet jene, die ein mutiges Bekenntnis zu ertragen nicht die Nerven haben. BERTHOLET ist als christlicher Theologe an den Gegenstand herangetreten. Dies war sein gutes Recht, und von wem anders erwartet man hier Bescheid und Antwort? Den Nachteil aber, welchen die Fremdartigkeit und Abgelegenheit des einen Gebietes mit sich führt,

---

[1] JASCHT 5, 130 scheint auf den Parther Behāfrīd oder Wolagases III (148—191) anzuspielen, s. Preuss. Jahrb. LXXXVIII S. 64.

empfindet man so gut wie nicht, denn BERTHOLET hat sich gründlich in den Buddhismus eingearbeitet, fast durchweg von einem richtigen Takte in der Auswahl der Hilfsmittel geleitet.

Ich freue mich, mit BERTHOLET in der Anerkennung der hohen und machtvollen Persönlichkeit, die aus Buddha sprach, zusammen zu gehen. Bislang ist dieser Punkt noch viel zu wenig gewürdigt worden, und doch ist er ein wichtiges Prinzip für die Buddha-Forschung. Nun ist andererseits wahr, dass von einer zentralen Stellung dieser Persönlichkeit im System keine Rede sein kann, wenn die Lehre, der Dhamma als Sache für sich gefasst wird. Aber ich bestreite eben, dass dies angeht. Vielmehr lebt in Dhamma Buddha, und in Buddha der Dhamma, so dass faktisch beide zusammenfallen: Buddhas Wesen ist der Dhamma und Buddha redet im Dhamma zu uns. „Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male", lautet ein bekanntes Goethewort. Mutatis mutandis trifft dies auch hier zu. Darum möchte ich den Unterschied zum Christentum nicht auf ein „Zurücktreten des persönlichen Elementes" begründen. Um so mehr Beachtung verdienen die übrigen Momente. Es ist unmöglich sie einzeln aufzuführen. Man möge sie in BERTHOLETS Schrift nachsehen. Nicht unterlassen will ich jedoch, auf die Anmerkungen (S. 57 ff.) besonders aufmerksam zu machen. Manche Angabe findet sich hier, die mir entgangen war, obschon ich den Gegenstand unablässig im Auge behalte; weshalb ich dem Verf. gern meinen Dank auch nach dieser Seite hin ausspreche.

Würzburg. E. Hardy.

Dr. **Carl Holzhey**, Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart und Wien, Jos. Rothsche Verlagshandlung 1902. VI und 75 S.

Die kleine Schrift ist mit bischöflicher Druckerlaubnis erschienen. Es sei diese Thatsache besonders angeführt, weil sie geeignet ist zu zeigen, ein wie weiter Spielraum der Meinungsäusserung unter Umständen in der römischen Kirche gestattet ist. In der evangelischen Kirche giebt es genug Theologen, die sich nie erlauben würden, so weit zu gehen wie der katholische Verfasser. Nachdem HOLZHEY in vier Paragraphen dargestellt hat, was etwa die heutige Natur- und Geschichtswissenschaft über Entstehung der Welt, der Tiere und des Menschen,

wie über Alter und Herkunft des menschlichen Geschlechts lehrt, unterwirft er die verschiedenen Auslegungen von Genesis 1 einer Prüfung. Er weist jede „konkordistische" Erklärung, die in den alttestamentlichen Schöpfungsbericht die naturwissenschaftliche Erkenntnisse der Gegenwart hineininterpretiert, wie jede „ideale", die das Erzählte in Allegorie oder Vision auflöst, entschlossen ab und stellt sich auf den unseres Erachtens allein möglichen Standpunkt, dass die Bibel die Welt in sechs Tagen, d. h. sechsmal 24 Stunden, entstanden sein lässt. Dann aber lässt sich die Differenz zwischen der biblischen Erzählung und der modernen Naturwissenschaft nicht leugnen. Rundweg wird zugestanden, dass im Schöpfungsberichte das gesamte Material einer naiven Naturbetrachtung entstammt, ja es wird die hohe Wahrscheinlichkeit der Verwandtschaft mit dem babylonischen Schöpfungsmythus betont. Was die alttestamentliche Erzählung auszeichnet, sind die beiden Ideen: Sabbatheiligung und Monotheismus. Dass so in Genesis 1 unvollkommene Naturerkenntnis vorliegt, lässt sich nicht bestreiten. Wie aber verträgt sich diese Thatsache mit der Inspiration? Aus der absoluten Vollkommenheit Gottes folgt noch nicht die der Bibel. Dazu wäre vielmehr eine dreifache Voraussetzung erforderlich: 1. Offenbarung des gesamten Inhalts durch Gott, 2. Diktat der ganzen Form durch Gott, 3. Wille Gottes, Inhalt und Form in vollkommener Weise zu geben. Keine dieser Bedingungen trifft zu, da jede Offenbarung in einer dem Empfänger adäquaten, also unvollkommenen Form geschieht und geschehen muss. So spricht die thatsächliche Unvollkommenheit nicht gegen den Inspirationscharakter. Bereitwillig können Textkorruptionen, Uebersetzungsmängel, Unvollkommenheiten in Dogmatik und Ethik, wie auf intellektuellem Gebiete, Entstehung von Erkenntnissen aus Naturbetrachtung und geschichtlichen Quellen zugestanden werden, ohne dass deshalb die Inspiration unmöglich gemacht würde. Denn es müssen der Antrieb zum Schreiben, die von der gottgewollten Bestimmung abhängige Auswahl des Stoffes, sowie der erforderliche Beistand Gott zugeschrieben werden. Nicht darauf zielt die Inspiration ab, dass Irrtumslosigkeit von Einzelerkenntnissen, sondern dass in organischer Verbindung mit dem Ganzen der Offenbarung die jeweilig von Gott gewollte Belehrung und Wirkung erreicht werde. Es kommt darauf an, die göttliche Offenbarung als ein Ganzes zu verstehen, in dem alles nach einem bestimmten Ziel orientiert

ist. Dann ist es möglich, Unvollkommenkeiten im einzelnen zuzugeben und doch das adiutorium luminis divini für alle Teile der Bibel aufrecht zu erhalten. Denn dieses adiutorium sorgt dann eben dafür, dass doch alles trotz vorhandener Unvollkommenheit dem letzten gottgewollten Zwecke der Belehrung des Menschengeschlechts zu seinem Heile diene. So ist auch der Schöpfungsbericht ein Ergebnis der Inspiration, denn trotz aller Unzulänglichkeit der darin niedergelegten Naturerkenntnisse erfüllt er den Zweck, religiöse Belehrung über Gottes Wesenheit, die Seele der Menschen und seine Stellung zu Gott und Natur, die Wichtigkeit des Sabbats zu geben.

Die Vorurteilslosigkeit, mit der HOLZHEY die Resultate von Naturwissenschaft und Geschichtsforschung anerkennt, verdient volle Würdigung. Sein Offenbarungsbegriff dagegen zeigt, dass er doch in ganz anderen Anschauungen lebt, als sie heute ziemlich Gemeingut der Religionsphilosophie und der protestantischen Theologie sind. Dieser Offenbarungsbegriff ist intellektualistisch, es kommt wesentlich auf Belehrung an. Damit ist aber die Eigentümlichkeit des religiösen Verhältnisses nicht erfasst. Die Versuche, die eigene Auffassung als mit den Bestimmungen von Tridentinum, Vatikanum und der päpstlichen Enzyklika: Providentissimus übereinstimmend zu erweisen, erscheinen auch nicht immer gelungen. Aufgefallen ist mir noch, dass die Berichte von Priesterkodex und Jahvisten nicht unterschieden, sondern als Einheit genommen sind.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

D. C. F. Georg Heinrici, Theologie und Religionswissenschaft. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1902. 35 S. M. —.50.

Aus Sorgen ist der Vortrag, den HEINRICI ursprünglich auf der kirchlichen Konferenz für die Kurmark in Potsdam gehalten hat und nun durch Druck weiteren Kreisen zugänglich macht, geboren und vor Sorgen soll man Achtung haben, auch wenn man sie nicht völlig zu teilen vermag. Unter dem Eindrucke von den Gefahren, die dem Christentume von der Anwendung naturwissenschaftlicher und historischer Methoden drohen, hat HEINRICI die Frage zu beantworten gesucht: „Dürfen wir noch Christen bleiben?“ Sein Ergebnis war, dass die geschichtliche

Erkenntnis keineswegs alle unbedingten und unableitbaren Werte ausschliesse. Die gegenteilige Behauptung beruhe auf falscher Identifizierung von naturwissenschaftlicher und historischer Methode und auf unklarer Vermischung von Methode und Weltanschauung. Denn in der Natur herrsche Regelmässigkeit, in der Geschichte Freiheit. Methode sei angewandte Logik. Zugleich aber werde bei bestimmten Gegenständen, deren Erkenntnis allein durch geschichtliche Analyse nicht gelinge, das Ergebnis durch die mitgebrachte Weltanschauung des Forschers bedingt. Jede Weltanschauung aber ruhe auf Glauben. Weltanschauungen, die der reine Extrakt objektiver Thatsachen seien, gebe es so wenig als objektive Hypothesen. Es folgt eine Auseinandersetzung mit TRÖLTSCH, der die Relativität alles historischen Geschehens betont und demgemäss den Begriff der „Heilsthatsache“ als widerspruchsvoll beanstandet hat. Dem setzt HEINRICI den Satz entgegen: „Wo die kritische Forschung in dem geschichtlichen Verlauf Thatsachen feststellt, die dem Glauben Nahrung bieten und sich nicht auf geschichtliche Analogien zurückführen lassen, also unableitbar sind, da hat sie das Recht, von Heilsthatsachen zu reden.“ Damit will er geschichtliche Fragen und Glaubensfragen scheiden. In TRÖLTSCHs Schrift: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ glaubt er eine Annäherung an seinen eigenen Standpunkt erkennen zu dürfen, insofern auch TRÖLTSCH zwischen Naturvorgängen und geschichtlichen Thatsachen scharf scheiden will und transscendente Tiefen der Geschichte anerkennt. Wenn TRÖLTSCH trotzdem Absolutes innerhalb der Geschichte nicht zugiebt und der Theologie den Vorwurf macht, dass sie das Christentum der Geschichte entnommen und als „Ueberhistorie des heiligen Wunder- und Offenbarungsbezirks“ ausgesondert habe, so wendet HEINRICI ein, dass die Theologie der Gegenwart durchweg das Christentum als Geschichtsreligion betrachte. Nur aus Missbrauch des Wortes Absolutheit ergebe sich ein Gegensatz zwischen Geschichte und Religion. Niemand behaupte eine Absolutheit, losgerissen vom geschichtlichen Zusammenhange, wohl aber lasse sich das Wort auf die Thatsache, dass wir in Christus die Heilsgewissheit besitzen, mit Recht anwenden. Allen, die Theologen sein wollen, gilt als Aufgabe, die Wahrheit des Christentums zu erweisen. Aber diese Aufgabe wird in verschiedener Weise zu lösen gesucht, je nachdem Absolutes

im geschichtlichen Verlauf anerkannt wird oder nicht. Im ersten Falle wird der Beweis von der heiligen Schrift ausgeführt, im anderen Falle durch geschichtliche und philosophische Religionsvergleichung. In diesem Streit der Meinungen nimmt Heinrici im folgenden Stellung.

Religion zeige sich in sehr verschiedener Gestalt. Was ist ihr Wesen? Sie ist Ergebung in Gottes Willen, Einsetzen der ganzen Kraft für Gottes Ehre, unbedingtes Vertrauen auf Gott. Diese Bestimmung ist nicht aus abstrakten Erwägungen, sondern aus Erforschung der vorhandenen Religionen erwachsen. Die Geschichte weist ebenso die Abzweckung aller Religionen auf Befreiung des Menschen aus der natürlichen Enge seines Erdendaseins und Sicherung seiner höchsten Güter, wie die einzigartige Reinheit und Tiefe des Christentums nach. Aus beidem ergiebt sich, dass eine sachgemässe Beschreibung des Wesens der reinen Religion nichts anderes als der Reflex der Lebensäusserungen des Christentums ist.

Die Religion als Lebensmacht bringt eine Theologie hervor, dass sie theoretisch jener Wesen darlege und begründe. So ist im Christentume die Theologie die Hüterin des Wahrheitsbesitzes der Kirche. Aus ihrer notwendigen Verbindung mit der Kirche und ihrer Aufgabe als Wissenschaft erwachsen der Theologie besondere Schwierigkeiten. Sie hat ebenso die Gefahr zu vermeiden, sich in Verfolgung ihrer wissenschaftlichen Arbeit von der Rücksicht auf die kirchlichen Bedürfnisse zu emanzipieren, wie durch falsche Rücksichtnahme auf diese Bedürfnisse der reinen Wahrheit etwas zu vergeben. In einer langen Geschichte ist die Theologie mit Erfolg bemüht gewesen, ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Sie hat die Probe bestanden auch da, als es sich um die Auflösung zweier Gleichungen handelte, die für die religiöse Wahrheit konstitutiv zu sein schienen, nämlich der Gleichsetzung von Theologie und Welterkennen, die mit dem antiken Weltbilde verbunden war, und der von der heiligen Schrift und Wort Gottes. Trotzdem hat die Bibel nicht aufgehört, Basis für die Theologie zu sein. Die Grundsätze der Schriftauslegung sollen sowohl der geschichtlichen Bedingtheit der Bibel, wie ihrem Charakter als Urkunde der vollendeten Gottesoffenbarung Rechnung tragen. „Denn die Schrift enthält das letzte Wort Gottes von dem Heil und von der Erlösung.“ Aber gerade diese Wertung der Bibel wird beanstandet. Ein halt-

barer Beweis für die Wahrheit des Christentums soll sich aus der Darstellung der Gesamterscheinung des Christentums und seiner Vergleichung mit anderen Religionen ergeben. HEINRICI muss diesen Weg ablehnen, weil die Theologie ihre Stellung durchaus innerhalb der Kirche hat und nicht über ihr. Dementsprechend ist auch die Erweiterung der sogenannten Einleitung in die neutestamentlichen Schriften zu urchristlicher Litteraturgeschichte, der biblischen Theologie zur Religionsgeschichte, der Dogmengeschichte zu einer Kulturgeschichte des Christentums abzuweisen. Damit würde nur eine Verwischung der markanten Züge erreicht. Die Vergleichung mit anderen Religionen führt nicht zum Ziel. Der Erfolg wäre hier nur die Erkenntnis des Relativismus aller geschichtlichen Erscheinungen. „Nicht die vergleichende Religionsgeschichte ist das gewiesene Fundament für den Aufbau der Theologie, sondern die Erkenntnis, dass im Neuen Testament nicht nur der geschichtliche Jesus und seine Schüler, sondern Gott durch seinen Sohn zu den Menschen redet, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Vom Christentum aus, wie es in seinen klassischen Urkunden vorliegt, gelangen wir zur sachgemässen Wertung der anderen Religionen, nicht umgekehrt von der Religionsvergleichung zur sachgemässen Wertung des Christentums, so gewiss das Christentum auch für den wissenschaftlichen Theologen die Religion ist, in der er lebt."

HEINRICIS Ueberzeugungen lassen in folgenden Sätzen sich kurz aussprechen. Die Theologie hat ihr Dasein von der christlichen Religion. So ist sie an diese gebunden. Als Wissenschaft hat auch sie es mit der Wahrheit zu thun. Demgemäss ist ihre Aufgabe, die Wahrheit des Christentums zu erweisen. Nun ist das Christentum eine historische Religion. Aber in seinen grundlegenden Thatsachen muss Absolutes zur Erscheinung kommen — oder es ist um seinen Wahrheitsanspruch geschehen.

Es ist ganz richtig, die Theologie ist aus der christlichen Religion hervorgegangen. Ohne den Bestand der Kirche könnte es nicht besondere theologische Fakultäten geben. So ist für den Theologen die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums unumgängliche Voraussetzung. Aber etwas anderes ist diese Ueberzeugung und etwas anderes der Beweis für sie. Ein Beweis lässt sich nie anders als unter Vergleichung erbringen. Bleiben wir ganz ausschliesslich innerhalb des Christentums, so können

wir nur unsere Ueberzeugung von seiner Wahrheit wiederholen und auf ihre Begründung durch die Empfindung von seinem überragenden Wert verweisen. Bei konsequenter Durchführung ist damit jede Verständigung mit anderen ausgeschlossen. Von einer Vergleichung mit anderen Religionen könnte für den Wahrheitsbeweis nur abgesehen werden, wenn hier begriffliche Notwendigkeiten vorlägen. Das ist es aber, was TRÖLTSCH leugnet. Er legt für seine Ausführungen eine bestimmte Definition vom Absoluten zu Grunde, indem er sich an der HEGELschen Philosophie orientiert. Danach ist die absolute Religion die Verwirklichung des Begriffs der Religion. Der Begriff der Religion wird aus allgemeinen Erwägungen gewonnen. Deckt sich nun eine der vorhandenen Religionen mit diesem Begriff, so ist der Beweis für ihre Wahrheit erbracht. Hier sind wenigstens der Absicht nach Begriff der Religion und wirkliche Religion für die Erkenntnis unabhängig voneinander, und ihre Ineinssetzung erfolgt erst durch das vergleichende Urteil. HEINRICI aber lehnt ausdrücklich ab, eine Begriffsbestimmung des Wesens der Religion aus allgemeinen Erwägungen zu gewinnen. Woher nimmt er sie vielmehr? Aus dem Christentume. Dann aber lässt sich kein Wahrheitsbeweis erbringen. Es ist nur selbstverständlich, dass das Wesen der Religion im Christentume sich wiederfindet, wenn es vorher daraus durch Abstraktion gewonnen ist. Demnach steht die Sache so: entweder Rückkehr zur HEGELschen Beweisführung oder Verzicht, die Wahrheit des Christentums mit Hülfe des Begriffs der Religion zu beweisen. Wird die HEGELsche Methode abgelehnt, so ist auch alles Reflektieren auf Absolutheit aufzugeben, denn Absolutheit steht und fällt mit begrifflicher Notwendigkeit. Deshalb hat TRÖLTSCH den Begriff des Normativen in Anwendung gebracht. Nicht auf begriffliche Erwägungen ist die Wahrheit des Christentums zu gründen, sondern auf seine thatsächliche Ueberlegenheit gegenüber den anderen Religionen. Auch TRÖLTSCH ist das Christentum die Wahrheit, aber er sieht sich zu dem Zugeständnis genötigt, dass von rein abstrakter Erwägung aus die Möglichkeit noch höherer Entwicklung nicht geleugnet werden kann.

Von weiterer Auseinandersetzung der Streitfrage muss hier abgesehen werden. Die Selbständigkeit der Theologie ist nicht zweifelhaft, aber sie wird ihre Aufgabe, den Wahrheitsbeweis für das Christentum zu erbringen, in der gegenwärtigen geistigen

Gesamtlage nicht leisten können, ohne dass frühere Isolierung aufgegeben und in eine umfassende Auseinandersetzung auch mit anderen Religionen eingetreten wird. Das liegt in der That in der Konsequenz geschichtlicher Betrachtungsweise. Im übrigen leugne ich nicht — aber auch TRÖLTSCH nicht —, dass es in der Religion Dinge giebt, die der blossen Historie transscendent sind.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

Dr. Hans Pöhlmann, Rudolf Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard. 93 S. M. 1.50.

Nach einer Einleitung, in der auf das Wachstum religiöser Bedürfnisse in der Gegenwart hingewiesen und die Berechtigung, von EUCKENs Theologie zu reden, aus der Verwandtschaft und innigen Beziehung von systematischer Theologie und metaphysischer Philosophie hergeleitet wird, behandelt PÖHLMANN in einem ersten Teile die philosophischen Grundlagen in EUCKENs Theologie in historischem Ueberblick und systematischer Darstellung; in einem zweiten Teile die Religionsphilosophie EUCKENs im Anschluss an dessen Werk: Der Wahrheitsgehalt der Religion und zwar 1. die universale, 2. die charakteristische Religion. Ein dritter Teil legt EUCKENs Stellung zum Christentum nach Dogmatik und Geschichte dar. In einem Schlussworte wird eine Beurteilung gegeben. — Als erste Einführung in EUCKENs Religionsphilosophie ist PÖHLMANNs Schrift durchaus zu empfehlen. Zahlreiche Citate aus EUCKENs Werken sind wohl geeignet, einen Eindruck von der Art seines Philosophierens zu geben. Wenn PÖHLMANN eine Erwähnung des Gebetes vermisst, ferner schärfere Umrisse für Offenbarung, Heilsgeschichte und Eschatologie wünscht, so ist zu berücksichtigen, dass EUCKEN selbst nur die Grundlegung und nicht eine ausgeführte Religionsphilosophie hat geben wollen.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

Johannes Lepsius, Adolf Harnacks Wesen des Christentums. Berlin, Reich Christi-Verlag. 92 S. M. 1.50.

Nach den einleitenden Worten will LEPSIUS mit seinen Auseinandersetzungen nicht in das Kampfgeschrei der Parteien

einstimmen. Er hat das damit gegebene Versprechen gehalten. Durchaus hält er sich von jeder gehässigen Polemik gegen HARNACK frei; er wird ihm mehr gerecht als irgend ein anderer der zahlreichen Kritiker. Auch aus der vorliegenden Schrift wird es in wohlthuender Weise klar, dass LEPSIUS die geistige Lage der Gegenwart und ihre besonderen Schwierigkeiten versteht und darum nicht geneigt ist, über Anschauungen, die von den eigenen oder denen der Tradition sich entfernen, in schroffer Weise abzuurteilen. Das ist um so wertvoller, als der Vorwurf des „Unglaubens“ gegen LEPSIUS nicht erhoben werden kann. Es wird ihm wohl niemand abzusprechen wagen, dass er im christlichen Glauben lebt. So wird die Lektüre seiner Schrift nicht durch unangenehme Nebeneindrücke gestört. und so wird zugleich klar, dass er ein Recht hat, gehört zu werden, wenn es sich um die Frage nach dem Wesen des Christentums handelt. Diese Bemerkungen seien vorangeschickt, um Vorurteilen, die sich so leicht einstellen, den Boden zu entziehen. Im übrigen erwarte man von LEPSIUS weniger eine objektive historische Darstellung als eine Darlegung dessen, was ihm selbst Wahrheit und Leben geworden ist, wenn auch auf historische Nachweise nicht verzichtet ist. Eine Besprechung im Archiv für Religionswissenschaft rechtfertigt sich schon daraus, dass in der Schrift charakteristisches Gegenwartsleben des Christentums sich ausspricht. Die folgende Skizze sei so kurz als möglich gehalten.

Auf eine Einzelkritik des HARNACKschen Buches will LEPSIUS sich nicht einlassen, da es sich um grosse Gesamtanschauungen handelt, die noch nicht geändert werden, wenn die eine oder andere Behauptung preisgegeben oder modifiziert werden muss. Er beschränkt sich daher auf die drei Fragen: 1. Ist das Evangelium eine Verkündigung von der Lehre oder von der Person Christi? 2. Ist das Leben oder der Tod Christi für das Verständnis seiner Person entscheidend? 3. Ist die Erkenntnis des göttlichen Charakters der Person Jesu entbehrlich oder unerlässlich für das Verständnis des Christentums? Diese drei Fragen reduzieren sich auf die eine nach der Person Christi. LEPSIUS findet nun bei HARNACK ein starkes Zurücktreten der Person Jesu gegenüber seiner Lehre. Ist das mit dem religiösen Charakter des Christentums verträglich? Die Religion, vor allem das Christentum hat es mit der Verwirklichung des sittlichen Ideals zu thun. Nicht in erster Linie auf das „Was“, sondern

auf das „Wie“ ist das Interesse gerichtet. Das „Was“ war, wenn auch in Schalen und Hüllen, schon im Judentum vorhanden; auch das Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten war thatsächlich bereits Eigentum der Religion Israels. Erst das „Wie“ ist dem Christentume, das eine Aufhebung der Gesetzesreligion bedeutet, eigentümlich. HARNACK aber hat nach LEPSIUS die Grenze eines wenn auch sehr sublimen Nomismus nicht überschritten. Ist das Evangelium wesentlich Gesetz, so ist das Thun des in ihm vorhandenen Inhaltes das Wesentliche und die Person Jesu darum von untergeordneter Bedeutung. Soll aber Glaube das Beherrschende sein, so kann der Inhalt des Evangeliums nur eine Person sein. Auch LEPSIUS giebt die griechisch-römische Christologie preis, aber damit hat die Beseitigung der Person Christi aus dem Verständnis des Evangeliums nichts zu thun. Die Person Christi ist vielmehr unentbehrlich, zu dieser Behauptung nötigt 1. der Befund der Evangelien und 2. die Thatsache, dass die Verwirklichung des christlichen Lebensideals notwendig an die Erkenntnis der Person Christi und an das Verständnis seines Schicksals gebunden ist. Sehen wir auf die Darstellung der Evangelien, so kann aus der Botschaft von dem kommenden Königreiche Gottes nicht der König dieses Reiches, als den sich Jesus gewusst hat, ausgeschieden werden; ebensowenig ist eine Trennung der korrelativen Begriffe Vater und Sohn möglich, da nur die konkrete Anschauung des Sohnes uns sagt, was darunter zu verstehen ist, wenn Gott „Vater“ genannt wird; selbst die ethische Botschaft der Liebe verträgt keine Loslösung von der Person Jesu, da nur an ihr die ganze Höhe der Liebe zum Verständnis kommt und ohne sie ein Zurücksinken auf unterchristliche Stufe unvermeidlich ist. Die Wirkungen, die von Jesus ausgegangen sind, beruhen auf dem gewaltigen Eindruck seines Todes und seiner Auferstehung. Das Evangelium hat seine Wirkung weder in der Form einer Spruchsammlung noch eines dogmatischen Symbolums gehabt, sondern als Geschichte, als Drama, als Tragödie. Das Evangelium, das willig geglaubt oder mit Unwillen abgelehnt wird, ist das Evangelium von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Was ist damit gewonnen, dass das Ideal göttlichen Lebens in der Welt erschienen ist? Zunächst ist damit erwiesen, dass die Sünde nicht etwas Physisches, sondern Schuld ist. Ausserdem kann das sittliche Ideal nicht mehr ignoriert werden. Wie aber

ist nun damit göttliches Leben in der Menschheit ermöglicht? Nicht durch irgendwelche stoffliche Uebertragungen materieller, mystischer, sakramentaler oder rechtlicher Art. „Es giebt keinen unpersönlichen Weg von Person zu Person". Göttliches Leben in der Menschheit kann nur durch persönliche Hingabe und Liebe verwirklicht werden. Da ist es der Tod Christi, der die Menschen aus der Bahn ihres natürlichen Willens bringt und sie bewegt, Gott zu vertrauen und Gott zu lieben. Das erste und grösste Problem der Religion ist die Beseitigung des Schuldbewusstseins, das zweite und kaum geringere die Beseitigung des Ohnmachtsbewusstseins. Beide Fragen werden nicht durch Doktrinen, auch durch Sprüche Jesu nicht gelöst, sondern allein durch eine grosse Wirklichkeit. LEPSIUS verweist darauf, dass auch für HARNACK der Tod Christi als „beschämende und reinigende Sühne" in Betracht komme, und er nimmt nicht Anstand zu erklären, dass in dem von HARNACK an dieser Stelle ausgesprochenen Verständnis des Todes Christi mehr biblisches Verständnis enthalten sei, als in mancher orthodoxen Versöhnungslehre. Doch tadelt er, dass HARNACK an einen abseits gelegenen Platz verwiesen habe, was in den Mittelpunkt gehöre. Der letzte Teil der LEPSIUSschen Schrift behandelt das Problem: Gott in Christus. Für LEPSIUS ist die Kongruenz von Gott und Christus grundlegend. Auch bei HARNACK fehlt die Sache nicht, aber sie ist wieder zurückgestellt. Den Grund dafür sieht LEPSIUS in der Schwierigkeit, die sich daraus ergiebt, dass die Religion Gegenwart, die Erscheinung Christi Vergangenheit ist. Darum habe HARNACK an die Stelle der Person Jesu seine Lehre gesetzt. Aber wir kennen Gott wirklich nur aus der Person Jesu. „Gott nach seiner Gesinnung ist dem Menschen, wenn er ihn nur aus der Schöpfungswelt begreifen, oder aus dem Lauf der Geschichte verstehen will, ein unbekanntes Wesen." Nur in dem grossen Drama, dessen Mittelpunkt der Tod Christi ist, kommt zu deutlicher Offenbarung, was Gott ist. Was an Christus geschehen ist, ist nicht nur eine geschichtlich determinierte Katastrophe, sondern die göttliche Lösung des tragischen Konflikts zwischen Gott und Welt. Christus, der Unschuldige, wird von der Welt ausgestossen. Aber sein Tod ist das schärfste Gericht über die Sünde und zugleich ihre Versöhnung. Das alles ist jedoch nur möglich unter der Voraussetzung, die gemacht werden muss: Gott war in Christus. Was darunter zu

verstehen ist, darüber dogmatisch zu phantasieren, ist mehr als müssig, entscheidend können nur Jesu Gedanken selbst sein. Er hat Gott in sich und sich in Gott gewusst, beides aber war ihm nicht ein Errungenes, sondern ein Gegebenes. „Erst im Charakter des Sohnes ist uns der Vater offenbar geworden, erst im Tode des Sohnes ist das Urteil Gottes über die Welt ergangen, erst in seiner Auferstehung ist das Gericht zur Gnade geworden.“ „In dem Anblik des gekreuzigten Christus durchschauert uns ein tiefes und wahres Empfinden für den Schmerz unseres Gottes über eine verlorene Welt, und wir erleben in der Auferstehung Christi den Jubel seines Herzens über eine wiedergefundene Welt.“ „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn in den Tod gab — diese Botschaft und sie allein verm uns zu sagen, was das Wesen des Christentums ist.“

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, HARNACKS und LEPSIUS' Auffassung vom Wesen des Christentums im einzelnen miteinander zu vergleichen. Auf eine Verschiedenheit in der Art, die Aufgabe anzufassen, muss aber hingewiesen werden. HARNACK will historisch darstellen, LEPSIUS sucht letzte Begründung der eigenen Gewissheit und des eigenen Lebens. Aus der Eigentümlichkeit der Aufgabe, die HARNACK sich gestellt hatte, in grossem Ueberblick die allgemeinen gestaltenden Kräfte zu zeigen, ergab sich von selbst, dass ihm das Persönliche in zweite Reihe rückte. Beiläufig bemerkt ist es dabei nicht richtig, wenn LEPSIUS die historische Methode HARNACKS in so nahe Verbindung mit HEGEL bringt, wie er es thut. HARNACK wird gewiss nicht zu denen gehören, denen der Name HEGEL die Vorstellung phantastischen Unsinns erweckt, und er wird für die Arbeit eines BAUR alle Anerkennung haben, aber man vergleiche z. B. die Darstellung der christologischen Entwicklung in seiner Dogmengeschichte mit der in BIEDERMANNS Dogmatik, und der Unterschied ist mit Händen zu greifen. Ich stimme LEPSIUS durchaus zu, dass für den Gewinn eines allen Erschütterungen gewachsenen persönlichen Lebens die Person Jesu durchaus unentbehrlich ist, auch HARNACK leugnet das nicht, das beweisen nicht nur die von LEPSIUS selbst angezogenen Stellen, sondern mehr noch viele gelegentliche, aber darum um so bezeichnendere Aeusserungen in der Dogmengeschichte. Gewiss decken sich HARNACKS und LEPSIUS' Anschauungen nicht,

und ich habe kein Interesse daran, eine solche Kongruenz durch dialektische Künste herbeizuführen, aber es darf doch ausgesprochen werden, dass hier eine Verständigung und vor allem gegenseitige Achtung möglich ist. Wie nahe sind sich doch heute überhaupt die führenden Geister gekommen! LEPSIUS spricht es in den einleitenden Worten seiner Arbeit selbst aus, dass das neue Jahrhundert uns über die Gegensätze der gegenwärtigen theologischen Parteistellungen hinausführen wird. Sein Buch ist ein willkommener Beleg dafür. Er hat die Befreiung von der griechisch-römischen, platonisch-stoischen, aristotelisch-scholastischen Begriffswelt so energisch vollzogen wie nur ein moderner Theologe und lebt dafür in grossen religiösen Anschauungen. Vorzüglich sind die Ausführungen auf S. 57 ff., in denen mit einer Schärfe, wie man sie auch bei freier gerichteten Theologen selten findet, jede stoffliche Uebertragung von Persönlichem abgelehnt wird. Die Auffassung von Jesu Tod berührt sich nahe mit der von KAFTAN in seiner Dogmatik vorgetragenen. LEPSIUS' Schrift kann der Klärung und dem Frieden dienen.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

P. Jensen, Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen. (Keilinschriftliche Bibliothek, VI, 1.) Berlin, Reuther und Reichard, 1900.

In Babylonien haben wir die zeitlich früheste litterarische Fixierung eines Mythus. Die Stoffe, welche sich in Mythen, Sagen und Legenden über ganz Vorderasien verbreitet haben, ja man darf sagen, welche sich in dieser oder jener Form in ihrem Kern und in einzelnen Motiven überhaupt bei allen Völkern aller Zeiten, aller Länder wiederfinden, sind uns in Babylonien aus einer Zeit erhalten, in welcher die anderen Völker der bewohnten Erde wenigstens für unsere heutige Kenntnis des Sachverhaltes noch weit entfernt waren von dem dauernden Zustand politischer Organisation und selbständiger Kulturentwicklung. Es ist daher mit lebhaftester Freude zu begrüssen, dass nunmehr eine vollständige Sammlung der babylonischen Mythen und Legenden vorliegt, welche auch weiteren Kreisen einen unmittelbaren Einblick in diese älteste Werkstatt menschlicher Geistesarbeit gewährt.

Die Sammlung enthält alle bis 1900 bekannt gewordenen mythischen und epischen Texte der babylonischen Litteratur,

so das grosse Schöpfungsepos Enuma eliš, Ištars Höllenfahrt, die Adapalagende, den Etanamythus, das Gilgamešepos und die anderen meist fragmentarisch erhaltenen Texte ähnlichen Charakters. Die äusserliche Anordnung ist die in der Keilinschriftlichen Bibliothek gewöhnliche, sie bietet links die Transkription des Originaltextes, rechts die Uebersetzung und unter dem Text fortlaufend textkritische Noten. Die vorliegende Sammlung unterscheidet sich von anderen Publikationen der Keilinschriftlichen Bibliothek durch einen sehr ausführlichen sachlichen und philologischen Kommentar. Es wäre entschieden besser gewesen, diesen letzteren separat erscheinen zu lassen, da er das Werk sehr erheblich verteuert und doch nur für den engeren Kreis der Fachgenossen Interesse hat, während der Hauptteil sich doch an ein grösseres Publikum wendet. Diese buchhändlerische Massnahme wird sich vielleicht selbst bitter rächen, indem sie die Verbreitung des Werkes erschwert. Das wäre im Interesse der Sache, wie auch um der von Jensen geleisteten Arbeit willen lebhaft zu bedauern. Denn die Wissenschaft wie das grössere Publikum hat allen Grund, die Ausgabe Jensens dankbarst zu begrüssen. Die Uebersetzungen verraten überall eindringendste Vertrautheit mit dem Stoff, und Jensens philologische Akribie hat zweifellos die Erklärung der oft sehr schwierigen Texte wesentlich gefördert. Der vielfach recht fragmentarische Charakter der Texte hat Jensen zu zahlreichen und manchmal umfänglichen Rekonstruktionsversuchen verleitet, die nicht immer ausreichend motiviert erscheinen. Es wäre vielleicht überhaupt besser gewesen, sich in der Ergänzung lückenhaft überlieferter Stellen auf das Nächstliegende, sich von selbst Aufdrängende zu beschränken. Jeder Tag kann uns neue Fragmente bringen, neue Recensionen und Kopien ans Licht fördern, die mit einem Schlag die ganze Frucht langwieriger Arbeit, den ganzen Aufwand eindringendsten Scharfsinns illusorisch machen. Jensens Originalität verleugnet sich nirgends in dem umfangreichen Buch, und man wird sich daran um der Tüchtigkeit der Leistung willen nicht stossen, wenn man auch wünschen möchte, dass sie sich manchmal weniger weit von Natürlichkeit und Geschmack entferne. Mit aufrichtiger Befriedigung wird man bemerken, dass leidenschaftliche, persönliche Auseinandersetzungen den Gang der Untersuchung nicht störend unterbrechen.

Summa summarum, es drängt mich, die Leser der Zeitschrift angelegentlich auf diese bequeme Sammlung der für das Verständnis des altorientalischen Geisteslebens grundlegenden Texte hinzuweisen. Ich möchte mit dem Wunsche schliessen, dass JENSENS Bearbeitung des nächsten Bandes der Keilinschriftlichen Bibliothek, der religiösen Texte und Hymnen, recht bald erscheinen möchte. Vielleicht entschliesst sich die Verlagshandlung, den ausführlichen Kommentar, von dem bei der Schwierigkeit der fraglichen Texte auch hier kaum abgesehen werden kann, gesondert von dem Textband herauszugeben, damit dieser, wie es zu wünschen ist, auch in assyriologischen Laienkreisen möglichst weite Verbreitung finde. Otto Weber.

Landberg, le comte de, Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. Premier volume. Ḥaḍramoût. Leide, Brill 1901. 774 S. 3 Tafeln Abb. 20 Mk.

Graf LANDBERG hat bereits in drei letzten der bisher erschienenen fünf Bände einer „Arabica“ reiche Materialien zur Kenntnis der Sprache sowie der [illegible] hsten Seiten des Volkslebens der südarabischen Beduinen dargeboten. Sei[illegible] Aufenthalt im Lande, sein auch in Europa nur selten unterbrochener Verkehr mit intelligenten Vertretern südarabischer Stämme, vor allem aber seine unbestrittene Fähigkeit, richtig zu hören, und seine philologische Schulung setzen den auch als Kenner des klassischen Arabisch in hohem Ansehen stehenden Gelehrten vor anderen in den Stand, uns Sprache und Kultur des heutigen Arabien zu erschliessen und ihre wertvollen, manches Dunkel erhellenden Zusammenhänge mit der islamischen und noch mehr mit der vorislamischen Vergangenheit aufzuzeigen.

So ist es mit lebhaftem Dank zu begrüssen, dass LANDBERG begonnen hat, die Hauptdialekte Südarabiens in Textproben darzustellen, welche zugleich auf religiöses und kulturelles Leben, auf Kunst und Handwerk, Familienleben, Sitten und Gebräuche des Volkes reiches Licht werfen.

Wenn auch in erster Linie der Sprachforscher in dem vorliegenden Werke eine Fülle wertvoller Materialien findet, so ist es doch auch für Völkerkunde, Religions- und Sittengeschichte eine reiche Fundgrube. In dieser Anzeige kann es sich freilich nicht darum handeln, im einzelnen Kritik zu üben. Man darf wohl sagen, dass heute ausser E. GLASER überhaupt kaum ein europäischer

Gelehrter in der Lage ist, auf Grund eigener Forschung und gestützt auf eigene Materialsammlungen die Zuverlässigkeit der von LANDBERG gebotenen Texte und lexikalischen Mitteilungen zu prüfen. Die bisherigen Arbeiten LANDBERGs bürgen aber für die denkbar grösste Zuverlässigkeit seiner Darbietungen. Er selbst verlangt (S. IX), dass man ihm aufs Wort glaube, und man hat in der That allen Grund dazu, was freilich nicht ausschliesst, dass der Fachmann in dieser oder jener grammatischen oder lexikalischen Einzelfrage auch einmal anderer Meinung sein kann.

LANDBERG bietet zunächst eine grosse Anzahl poetischer Stücke, 11 Ḳaṣîden, etwa 30 Zawâmil und Marâǵîz (meist kurze Marschlieder) und drei Proben des sog. Sarh (einer Art Tanz mit Gesang). In einigen Fällen (z. B. S. 2, 202, 216, 217) teilt LANDBERG dankenswerterweise auch die Melodien in Notenschrift mit. S. 243—515 folgen Prosatexte. Neben einer ausführlichen Darstellung der Indigobereitung in Südarabien (S. 403 ff.) sind Erzählungen über das altberühmte Grabmal des Propheten Hûd, über die Lebensweise und die festlichen Veranstaltungen eines jährlich dort eintreffenden Pilgerzuges, und eine Beschreibung des Brunnens Barhût (S. 432 ff.) von allgemeinerem Interesse, wie auch eine eingehende Schilderung des Verfahrens bei der rituellen Beschneidung.

Kulturgeschichtlich wertvoll sind endlich auch die Textproben, welche eingehende Schilderungen einzelner Erwerbszweige und des technischen Betriebs einzelner Handwerke in Südarabien bieten. Da wird ausführlich beschrieben die Thätigkeit des Kaufmanns, des Lederarbeiters, des Landmannes, des Mäklers, des Schreiners, des Schmieds, des Kameltreibers, des Metzgers, des Berufsschreibers, des Maurers und des Barbiers.

Man sieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe, dass LANDBERG grossen Wert darauf gelegt hat, seine sprachlichen Materialien in kulturgeschichtlichem Rahmen vorzuführen und damit zugleich auch dem Ethnologen und Kulturhistoriker das Land der Beduinen zu erschliessen, das bisher wahrhaft eine terra incognita gewesen, und in dem doch so viel zu holen ist. Auch bei der Wahl der poetischen Stücke und ihrer Behandlung hat sich LANDBERG von diesen Rücksichten leiten lassen. In den reichhaltigen Kommentaren wird gleichfalls besonderer Nachdruck auf sachliche Aufklärung gelegt.

Endlich sei noch bemerkt, dass auch jemand, der im Arabischen Laie ist, sich des reichen, sachlichen Inhalts mühelos bemächtigen kann. Fast durchweg hat LANDBERG neben Text und Transkription des Arabischen auch eine flüssige, klare französische Uebersetzung gegeben.

Ein besonderer Vorzug des inhaltreichen Werkes sind die sorgfältigen und sehr ausführlichen Indices, vor allem aber das mehr als 200 Seiten umfassende Glossar, in welchem alle im Text und in den Noten vorkommenden Wörter erklärt werden, eine heute kaum mehr entbehrliche Ergänzung der landläufigen arabischen Wörterbücher. Dieses Glossar allein würde hinreichend die ausserordentliche wissenschaftliche Bedeutung der Dialektforschung erweisen. Bei den Beduinen haben sich vielfach Worte und Anschauungen erhalten, die in der ältesten epigraphischen wie poetischen Litteratur vorkommen, dem klassischen oder Schriftarabisch aber mehr und mehr verloren gegangen und uns heute rätselhaft sind. Besonders gilt das in Bezug auf die Sprache der südarabischen Inschriften, dieser religions- und kulturgeschichtlich so hochinteressanten Denkmäler.

So ist die Wissenschaft dem gelehrten Forscher zu aufrichtigem Dank für seine wertvolle Gabe verbunden. Weitere Bände stehen in Aussicht, der nächste soll sogar schon druckfertig sein. Möchten sie bald nachfolgen.

Otto Weber.

M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. Mit 203 Abb. im Texte, 1 Farben- und 35 doppelseitigen Tafeln. Adolf Holzhausen. Wien 1898.*

Die Religionswissenschaft darf an einem Werke nicht vorübergehen, das den erstickenden Wust des zur Zeit vorliegenden prähistorischen Materials in Europa durch Ideen der Entwicklung und des räumlichen Zusammenhanges zu überwinden versucht. Wie umfangreich der zu behandelnde Stoff ist, wird jeder erkennen, der selbst die Anfänge der bildenden Kunst bei den heute lebenden primitiven Stämmen zu studieren Gelegenheit gehabt hat. Er wird zugleich wissen, dass die bildliche Darstellung sehr häufig den religiösen Anschauungen ihren

---

* Anm. der Redakt.: Leider sehr verspätet eingetroffen.

Ursprung verdankt. Sehr schwierig ist es freilich, über totes prähistorisches Material eine Meinung äussern zu wollen, wo nicht aus den späteren Zeiten sich die Züge einer geschichtlich beglaubigten Gottheit erkennen lassen. Der Verf. hilft sich dabei, wie in vielen anderen Fällen, durch die Benutzung der ethnologischen Erfahrungen, denen er andererseits mit vorsichtig abwägenden, manchmal sogar sie bereichernden kritischen Gedanken gegenübersteht. So hat er die Anschauung, dass der Gesamtcharakter geometrischer Dekoration bei den heutigen Naturvölkern und der bei den Alteuropäern bei aller Aehnlichkeit doch ein abweichender ist. Namentlich kann er sich für Europa nicht mit der Entstehung des Ornamentes als Kümmerform realer Figuren, von Menschen und Tieren u. s. w. befreunden. Er stellt ferner die realistische Jägerkunst der ältesten Steinzeit Europas als eine Sache sui generis an den Anfang aller Kunstübung, was man für die Naturvölker nicht thun dürfte, da die Entwicklung Jäger — Ackerbauer nicht feststeht. Merkwürdig ist besonders seine Anschauung, die er mit CONZE teilt, dass die gegenwärtigen Naturvölker auf einer niedrigen Stufe stehen geblieben und deshalb ihre Kunstleistungen infolge ihrer Beharrung verknöchert und verschrumpft seien, so dass man aus ihnen nicht wie aus einem Born schöpfen könne. Man sollte doch denken, dass eine Verknöcherung ebensogut in ,50 wie in tausenden von Jahren vorhanden sein kann, und dass demnach der prähistorische europäische Mensch, der sicher mindestens hunderte von Jahren in demselben Zustand beharrt haben muss, durchaus nach den heutigen Naturvölkern beurteilt werden muss. Zeiträume spielen dabei gar keine Rolle, selbst wenn sich eine Entwicklung desselben Volkes zu höchster Kunst in historischer Zeit nachweisen liesse.

Was die Prähistoriker Europas und mit ihnen der Verf. über die Sicherheit der Scheidung einer älteren und jüngeren Steinzeit behaupten, muss bei jedem, der sich in anderen Erdteilen umgethan hat, berechtigten Zweifeln begegnen. Insbesondere ist in Amerika kein Gedanke an die Möglichkeit einer solchen Scheidung. In diesem Buche finden wir demnach die Einteilung in die paläolithische Zeit — die Kunst des Jägertums —, die jüngere Stein- und Bronzezeit bis etwa zum Jahre 1000 v. Chr. und die jüngere Eisenzeit bis etwa 500 v. Chr. Während HOERNES in der ersten Epoche Darstellungen religiösen Inhalts nicht findet, fühlt er sich veranlasst, zum Verständnis der neoli-

thischen Periode an ihrem Anfang das voranzuschicken, was wir von den Naturvölkern über Animismus, Mutterrecht und Mutterkult, Totemismus, Idolatrie u. s. w. wissen. Namentlich ist er hier geneigt, Figuren stets als Idole, nicht als Puppen aufzufassen. Diese seien auch bei Naturvölkern „ursprünglich gewiss“ zu anderen Zwecken angefertigt gewesen. Wenn man aber auch wie in diesem Falle des Verf. Meinungen manchmal nicht teilt — oft aus dem einfachen Grunde, dass das Material zu einer Entscheidung nicht ausreicht —, so sind doch seine Gründe stets beachtenswert, und man muss das Buch als eine That in grossem Stile ansehen.

Berlin. Dr. K. Th. Preuss.

Adolf Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1901. 3. Aufl. 22 S. M. —.50.

Derselbe, Sokrates und die alte Kirche. Ebd. 1901. 24. M. —.50.

Unter rückhaltsloser Vertretung der Forderung, dass der Freiheit der theologischen Forschung durch Kirche und Staat keine Schranke gezogen werde, bei voller Anerkennung dessen, dass zur Feststellung des Wesens der Religion die Kenntnis ihrer sämtlichen Erscheinungsformen nötig sei, und dass die wissenschaftliche Behandlung des Christentums nicht nach einer besonderen, sondern nach der auf die Erforschung aller Religionen in gleicher Weise anzuwendenden geschichtlichen Methode zu erfolgen habe, bei entschiedener Würdigung endlich des aus der Weltpolitik und der Erweiterung der Missionsaufgaben sich ergebenden gesteigerten Interesses an den fremden Religionen glaubt Harnack in seiner oben an erster Stelle genannten Rektoratsrede dennoch die mannigfach laut werdende, in Holland bereits verwirklichte Forderung, die theologische Fakultät zu einer Fakultät für allgemeine Religionswissenschaft zu erweitern, als unberechtigt ablehnen zu müssen. Vielmehr solle die theologische Fakultät sich wie bisher auf die Darstellung und Erkenntnis der christlichen Religion beschränken, und selbst die Errichtung wenigstens eines Lehrstuhls für allgemeine Religionsgeschichte innerhalb jener Fakultät sei nicht anzustreben und zu empfehlen. Harnack begründet seinen Standpunkt mit dem

Hinweise auf den praktischen Beruf der theologischen Fakultäten, für den Dienst an der Kirche vorzubereiten; er hebt ferner hervor, dass einerseits das Studium einer Religion von demjenigen der Sprache und Geschichte des betreffenden Volkes nicht losgelöst werden dürfe, dass aber in solchem Umfange die theologische Fakultät nicht religionswissenschaftliche Arbeit treiben könne, diese letztere daher in ihr dilettantischen Charakter tragen müsse, dass andererseits das Studium des Christentums das Studium der übrigen Religionen nahezu ersetze, sofern nämlich das Christentum das unerschöpfliche Bibelbuch als Eigentum besitze, die Erforschung seiner alttestamentlichen Vorstufe in Berührung mit den Hauptreligionen der alten Welt bringe, innerhalb des Christentums selbst aber der Katholizismus gleichsam eine Wiederholung der gesamten früheren Religionsgeschichte darstelle, und überhaupt die verschiedenen möglichen Erscheinungsformen des religiösen Lebens nahezu erschöpft und unübertrefflich klar repräsentiert seien, sofern wir endlich im Christentume eine lebendige Religion und damit das beste Mittel, um sichere Erkenntnisse über die Religion zu erlangen, vor uns haben. Als entscheidend schliesslich bezeichnet HARNACK die Erwägung, dass das Christentum als die Religion im Vollsinne des Worts, welche darbiete, was die anderen anstreben, auch bei der Gruppierung der Aufgaben der Wissenschaft ihren besonderen Platz verdiene und eine besondere Pflege nötig habe. Sehr zu wünschen sei jedoch, dass der Indologe, der Arabist, der Sinologe etc. auch die Religion des Volkes ihres Studiengebiets zum Gegenstand ihrer eindringenden Forschung und ihrer Vorlesung machen, und dass kein Theologe die Universität verlasse ohne eine gewisse Kenntnis wenigstens einer ausserchristlichen Religion.

So geistvoll und zutreffend HARNACKs Ausführungen über die umfassende Bedeutung des Christentums sind — nur die Auffassung des Verhältnisses der anderen Religionen und des Christentums unter dem Schema von Sehnsucht und Erfüllung scheint mir etwas übertrieben zu sein —, so gewiss ihm auch darin zuzustimmen sein wird, dass die theologischen Fakultäten es vor allem und in letzter Absicht mit dem Christentum zu thun haben, so erscheint mir doch die Aufnahme von Vorlesungen über allgemeine Religionsgeschichte in den Unterrichtsplan der theologischen Fakultäten, die Errichtung eines solchen Lehrstuhls innerhalb derselben notwendig und möglich. Erst

dadurch wird die religionswissenschaftliche, streng geschichtliche Methode, die HARNACK selbst so warm und ernst verteidigt und so glänzend ausübt, durch welche auch gerade die Bedeutung der alttestamentlichen und christlichen Religion für die Erkenntnis der Religion im allgemeinen sowie der überragende Charakter des Christentums erst klar eingesehen werden können, in ihrem Rechte und in ihrer Unerlässlichkeit zur deutlichen Geltung gebracht und kann sie zu allgemeiner Durchsetzung gelangen; und so gewiss wir auf die Hülfe jener philologischen Spezialforscher für die grundlegende Arbeit angewiesen sind, so dürfte doch im Interesse einer dem religiösen Charakter des Stoffs gerecht werdenden Deutung und Würdigung vor allem die zusammenfassende Arbeit am besten in der Hand des Theologen liegen. Ein gewisser „Dilettantismus" ist aber wohl selbst schon innerhalb des gegenwärtigen Arbeitsbetriebs der theologischen Fakultät kaum vermeidbar.

Einen lebendigen Eindruck von HARNACKs universeller, im besonderen über gewisse Einseitigkeiten der theologischen Schule, von der er ausgegangen, erhabenen Geschichtsbetrachtung, von seiner Kraft, die Vergangenheit mit der Gegenwart zu vermitteln, und von seiner Gabe packender, kunstvoller Darstellung gewährt die andere Rektoratsrede „Sokrates und die alte Kirche", in welcher aus dem immer von neuem machtvoll anziehenden Schauspiele des ersten Zusammentreffens und Aufeinanderwirkens der christlichen Religion und der griechischen Kultur der besondere Punkt herausgehoben wird, wie von den Christen im vorkonstantinischen Zeitalter Sokrates empfunden und betrachtet worden ist; denn ähnlich, wenn auch nicht so ausschliesslich wie Jesus für die Christen, galt für die Griechen Sokrates, vor allem der sterbende Sokrates, als der Zeuge und Begründer eines höheren Lebens, und — HARNACK verweist namentlich auf die Bemühungen um dieses Problem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts — „unter dem Titel ‚Christus und Sokrates' kann man ein grosses Stück der Geistes- und Religionsgeschichte von zwei Jahrtausenden beschreiben." Im ersten Jahrhundert der christlichen Kirche findet sich keine Erwähnung des Sokrates. Es sind die griechischen Apologeten, mit einziger Ausnahme des Bischofs Theophilus von Antiochia, sowie dann die Alexandriner, welche Sokrates und seine Philosophie als auf die Seite der Wahrheit, daher zu Christus gehörend in Anspruch nehmen und

des Sokrates Märtyrertod mit demjenigen der Christen und Christi selbst in Parallele stellen. Auch die gebildeten Gegner des Christentums konnten Uebereinstimmungen zwischen beiden Erscheinungen nicht leugnen und suchten sich auf ihre Weise damit abzufinden. Dagegen zielen die Aussagen der abendländischen Theologen letztlich auf Abweisung und Verwerfung des Sokrates ab, eine Beurteilung, die ihren Abschluss in der augustinischen Theorie, wonach alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen seien, findet. HARNACK erklärt, dass beider, der griechischen wie der abendländischen, Theologen Urteile nicht sowohl aus begründeter Einsicht als aus Stimmung und Willen geflossen und darum einseitig gewesen seien; „eine relative und wahrhaft geschichtliche Betrachtung gab es überhaupt noch nicht"; wir folgen zunächst der richtigen Tendenz, die der abendländischen Auffassung zu Grunde lag, dass Sokrates und Christus, Wissen und Glauben nicht auf eine Linie gehören, und gelangen damit zu einer zutreffenderen Erkenntnis beider Grössen, können aber doch in einer letzten und höchsten Betrachtungsweise mit Justin bezeugen, dass auch in Sokrates der Logos gewaltet hat. Und dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster, ihre Erkenntnisse samt und sonders Jrrtümer seien, nennt HARNACK einen trüben Gedanken; indem die Apologeten ihn ablehnten, „entfernten sie sich freilich auch von jener Auffassung des Bösen und der Sünde, welche Paulus verkündigt hatte; aber man kann nicht sagen, dass sie die einzige ist, die sich mit dem Evangelium vereinigen lässt".

Leipzig. Max Scheibe.

A. Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. Leipzig, Eugen Diederichs, 1902. 2. Aufl. 1903. M. 2.—.

Wie schon die vor einem Jahre veröffentlichten Vorträge des gleichen Verfassers über die Philosophie der Griechen — dargestellt „auf kulturgeschichtlicher Grundlage" — gezeigt haben, ist KALTHOFF ein eifriger Verfechter der sog. materialistischen Geschichtsbetrachtung. Den Namen freilich möchte er als missverständlich lieber vermeiden und seine Auffassung der Geschichte vielmehr die monistische oder realistische nennen. Verknüpften sich doch mit dem Worte Materialismus noch immer in vielen Köpfen allerhand unklare Empfindungen, die einer unbefangenen Würdigung dessen, was die neuere Geschichtstheorie eigentlich

besagen wolle, hindernd im Wege stünden. Hier erblicke man in ihr einen neuen Angriff auf die geistigen Güter der Menschheit, dort habe man sie im Verdacht, nur das ad hoc zurechtgeschneiderte wissenschaftliche Mäntelchen zu sein, das dem radikalen Sozialismus übergeworfen werden solle. In Wahrheit aber sei ihr Grundgedanke durchaus nicht Eigentum einer bestimmten politischen Partei, sondern Gemeingut des modernen wissenschaftlichen Denkens, und ihr Vater nicht MARX, sondern KANT, der erstmals die Erscheinungen des Willens — die menschlichen Handlungen — in den gesetzlich bestimmten Entwickelungsprozess der gesamten Natur eingegliedert und den Antagonismus in der menschlichen Gesellschaft als die Wurzel bezeichnet habe, die alle höhere Kultur aus sich hervortreibt. In der That sagt KANT in seiner Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, alle vortrefflichen Naturanlagen würden ewig unentwickelt schlummern, wenn nicht die nie zu befriedigende Begierde zum Haben oder zum Herrschen den Menschen zwänge, seine Kräfte zu entfalten (v. KIRCHMANNS Philos. Bibl. Bd. 37 S. 7f.). Man darf aber doch nicht vergessen, dass diese Betrachtung bei KANT einen teleologischen Hintergrund besitzt, und dass trotz aller Naturgesetzlichkeit im grossen die menschliche Freiheit im einzelnen nicht ausgeschlossen werden soll. Der Kampf ums Dasein ist nur das Mittel, wodurch die Natur ihren Plan eines die ganze Menschheit umfassenden Vernunftstaates verwirklicht und der Widerstand, den das Individuum von seiner Umgebung erfährt, nur der äussere Anlass für die Betätigung seiner Vernunft und Freiheit. „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Austattung.“ (A. a. O. S. 5f.). Die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen kann allerdings überall nur darin bestehen, dass ihre mechanischen Ursachen aufgewiesen worden — sich mit dem Hinweis auf den Zweck eines Objektes begnügen, heisst auf sein Verständnis verzichten —, gleichwohl bildet schon die Thatsache des organischen Lebens nach KANTS Auffassung eine unübersteigbare Schranke für unsere Verstandeserkenntnis, und noch viel weniger lässt sich die Geschichte restlos in kausalen Mechanismus auflösen. Es ist

also sehr zweifelhaft, ob KALTHOFF den grossen Königsberger für das Recht der „materialistischen Geschichtsbetrachtung“ ohne weiteres als Zeugen anführen darf, und noch bedenklicher wird diese Berufung auf ihn, wenn unser Verfasser sein historisches Prinzip näher als das Gegenstück der Theorie von den grossen Einzelnen, der Carlyleschen Heldengeschichte, beschreibt. Soviel ich sehe, hat KANT zu dieser Frage nirgends im Sinne KALTHOFFS Stellung genommen. Er streitet zwar der Persönlichkeit Jesu — um diese als Beispiel anzuführen — die Bedeutung eines Glaubensgegenstandes innerhalb der reinen Vernunftreligion ab, ihre geschichtliche Wirklichkeit aber und die von ihr ausgegangene Stiftung der christlichen Kirche anzuzweifeln sieht er sich nicht veranlasst.

Degegen ist es gerade das Ziel von KALTHOFFS Beweisführung, diese Voraussetzung, die er als das Grunddogma der modernen Theologie betrachtet, zu zerstören: „Um aus dem Menschen Jesus eine weltgeschichtliche Erscheinung wie das Christentum abzuleiten, musste die liberale Theologie sich von der Methode der modernen Geschichtsforschung, von ihren sichersten Ergebnissen und elementarsten Gesetzen, vollständig unberührt erhalten, sie musste in dem alten liberalen Heroenkultus weiterleben, in dem Glauben an die auf sich selbst gestellten Individuen als die treibenden Faktoren der Weltgeschichte, während die Wissenschaft die Individuen nicht als vom Himmel gefallene Wunder, sondern als natürliche Wirkungen, natürlicher, namentllich soziologischer Ursachen betrachtet“ (S. 20). Das Christentum ist nämlich nach KALTHOFFS Ueberzeugung proletarischen Ursprungs. Die Armen, Schwachen und Verachteten preist das Evangelium, während es verbietet, Schätze zu sammeln und fast für unmöglich erklärt, dass ein Reicher ins Himmelreich komme. Von den Enterbten der alten Welt, den Sklaven, hat es seinen Ausgang genommen. Bei ihnen, die zu ungezählten Tausenden namentlich auf den Latifundien des römischen Adels und in den Bergwerken ein untermenschliches, ja untertierisches Dasein führten und mit ihrem Schweiss und Blut den Boden düngten für eine nur von wenigen genossene überfeinerte Kultur, hatte sich in Jahrhunderten ein unterirdischer Groll aufgehäuft, der sich in mehrfachen gewaltsamen Eruptionen, so in dem Aufstande des Eunus von Enna und in dem des Spartakus, Luft machte. Das Ende mit Schrecken, das diese Bewegungen

nahmen, gewöhnte die gequälte aber auf Erlösung hoffende Sklavenschaft daran, in dem Kreuze, an dem ihre Brüder gelitten, ihr gemeinsames Symbol zu sehen. Der erste jener Versuche ist ausserdem, worauf KALTHOFF an anderer Stelle hingewiesen hat (vgl. „Protestantenblatt“, 1902, No. 52), noch von besonderer Bedeutung: Das in Sizilien blutig zu Ende gegangene Drama hat in Kleinasien in dem „Sonnenstaate“ des pergamenischen Thronprätendenten Aristonikos ein Nachspiel erlebt, zwar von nicht minder tragischem Ausgang, aber mit Zügen ausgestattet, die es seinerseits als ein Vorspiel des Christentums erscheinen lassen. Sollten doch unter den Bürgern von Heliopolis genau so wie nachmals unter den Gliedern des christlichen Gottesreiches alle Unterschiede der sozialen Stellung, des Geschlechtes und der Nationalität ihre trennende Macht verlieren. Die schnellen Erfolge der christlichen Verkündigung gerade auf kleinasiatischem Boden werden nach KALTHOFFs Ueberzeugung nur hierdurch begreiflich.

Ob freilich mit alledem das Christentum selbst schon hinreichend erklärt sei, kann man bezweifeln. Doch dürfte gerade der nächstliegende Einwand, diese Geschichtsbetrachtung übersehe über den ethisch-sozialen Wirkungen des Christentums seine religiöse Wurzel, die im Boden des israelitischen Prophetismus eingesenkt liege, am wenigsten stichhaltig sein. Denn die Religion ist keine von den übrigen Lebensgebieten unabhängige Erscheinung, sondern das Himmelskind wird gerade in den Schmerzen des irdischen Daseins geboren. Die Anhängerschaft des Aristonikos ist, worauf der Name des Zukunftsstaates hinweist, zugleich eine Gemeinde gläubiger Verehrer des syrischen Sonnengottes Adad, und umgekehrt haben wir in den Propheten Israels Träger sozialer Reformideen zu erblicken. Man denke an Michas Anklagen gegen die grossen Herren in Jerusalem, die „den Leuten die Haut vom Leibe reissen und sich von dem Fleische des Volkes nähren“ (3 1—8), und vor allem an Jeremias Befehl, die hebräischen Sklaven freizulassen (34 8ff.)! Die Möglichkeit einer Anknüpfung der proletarischen Zukunftshoffnungen an das Alte Testament ergiebt sich aber daraus ungesucht, dass sich unter der armen Bevölkerung Roms ein nicht geringer Prozentsatz Juden befand.

Scheint ferner das Christentum von den früheren Bewegungen dadurch völlig unterschieden, dass es nicht radikal

umstürzlerischen, sondern positiv aufbauenden Charakter trägt, ja sogar den Gehorsam gegenüber der bestehenden Obrigkeit mit Entschiedenheit einschärft, so lässt sich sagen: gerade die bisherigen Misserfolge mussten einer veränderten Strömung die Bahn öffnen, die, auf die Propaganda der revolutionären That verzichtend, den römischen Staat um so sicherer von innen heraus zu zersetzen begann. Die eruptiven Kräfte des alten Gesellschaftslebens werden zu der gewaltigen Organisation der katholischen Kirche zusammengefasst. „Sie sind damit ihrer elementaren Wucht ledig, aber in das breite Bette des allgemeinen, Kultur schaffenden Lebens geleitet“ (S. 55). Dennoch verrät das Antlitz der Kirche ihre Herkunft noch deutlich genug. Der klösterliche Kommunismus ist die Form, den das proletarische Ideal nach dem unvermeidbaren Kompromiss mit der bisherigen Ordnung der Dinge angenommen hat, und darüber hinaus betrachtet sich die Kirche wenigstens im Prinzipe als die allein wahre Besitzerin der Erde und ihrer Güter.

Auch von den Kämpfen, die selbstverständlich mit der Abstossung des revolutionären Elementes verbunden waren, finden sich, wie KALTHOFF annimmt, noch die Spuren, und zwar in den Evangelien selbst. Das Werk Christi stellt sich in ihnen zunächst dar als ein Kampf mit den Besessenen und eine Austreibung der bösen Dämonen. Sie sind nichts anderes als die Vertreter des radikalen Messianismus, die zuerst auch Jesus in die trüben Gewässer ihrer utopistischen Schwärmereien hineinzuziehen versuchen, bald aber sich darüber belehrt finden, dass er vielmehr gekommen sei, sie zu verderben. Nur so, meint unser Verfasser, nicht aber, wenn wir in ihnen einfach nervöse Menschen erblicken, erklärt sich ihr massenhaftes Auftreten. Johannes der Täufer soll gleichfalls ein Vertreter des ursprünglichen Radikalismus sein, den nur die Kirche, nachdem sie des in ihm verkörperten Geistes Herr geworden war, nachträglich kanonisierte. Eine derartige Verbindung des Taufsymboles mit dem Kommunismus ist nichts Unerhörtes. Bei Essäern und Neupythagoräern und später wieder bei den Anabaptisten der Reformationszeit beobachten wir das nämliche.

Gleichwohl dürften wir hier an einem Punkte angelangt sein, wo die scharfsinnigen Kombinationen KALTHOFFS bedenklich werden. Mit noch weniger Zuversicht können wir ihm folgen, wenn er nun allen Ernstes daran geht, die Gestalt Jesu

als ungeschichtlich zu erweisen. Allerdings verfügt er noch über andere Gründe als die blosse Abneigung gegen die „Heldengeschichte“, womit doch nur ein geschichtsphilosophisches Dogma durch ein anderes ersetzt wäre: Die Sprüche des Herrn machen nicht den Eindruck von Uebersetzungen aus dem Aramäischen, sondern den original-griechischer Konzeptionen, und auch sachlich passt manches Wort schlecht zu dem Rahmen, in den die Evangelisten das Bild Jesu hineingezeichnet haben. So setzt das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden die italische Kolonenwirtschaft voraus, während es verglichen mit den kleinbäuerlichen Verhältnissen Palästinas unbegreiflich wird.

Die Geographie dieses Landes kennen die Erzähler offenbar nicht aus eigener Anschauung, daher die Ortsangaben widerspruchsvoll sind. Ebensowenig lassen sich die chronologischen Bestimmungen mit der geschichtlichen Wirklichkeit zur Deckung bringen. Dazu kommt, dass für die zeitgenössische Litteratur ausserhalb der Evangelien der Prophet von Nazareth nicht vorhanden ist. Philo, der die Aera des Pilatus eingehend schildert und die Zustände in Palästina genau kennt, erwähnt von dem, was nach den biblischen Berichten Land und Leute so tief erregt hat, keine Silbe, und von zwei Notizen, die sich bei Josephus finden, ist die eine sicher unecht, die andere stark verdächtig. Endlich das böse Dilemma, in das sich die liberale Theologie verstrickt! Entweder war Jesus so ganz innerlich in seinem Glauben, so ganz unpolitisch und weltentrückt in seinem Denken, dass alle seine konkretesten Ausdrücke nur abstrakt geistig gemeint sein können, dann musste die Welt fast neunzehnhundert Jahre warten, bis das „Wesen des Christentums“ entdeckt und wirksam wurde — oder aber sein Auftreten ist die zureichende Ursache für die Stiftung der römischen Kirche, dann kann er nicht der gewesen sein, als den man ihn heute schildert. Wir können nicht annehmen, dass ein liberaler Christus ins Grab gelegt und ein katholischer auferstanden ist. Es bleibt also nach KALTHOFFs Ueberzeugung nichts übrig als die Voraussetzung, der Christus der Evangelien sei nur eine Personifikation der neuen sozial-religiösen Lebensmächte. In bekannter apokalyptischer Darstellungsweise sind die Erlebnisse der Gegenwart und die Hoffnungen der Zukunft in die Vergangenheit zurück und in eine andere Umgebung hineinversetzt worden. Es wird dann mit einem Male klar, weshalb der Messias

zwar eine Parusie, eine zu erwartende Ankunft, nicht aber, wie immer fälschlich übersetzt wird, eine „Wiederkunft" hat — seine reale geschichtliche Erscheinung ist eben nur in der vollendeten Kirche zu finden. Sie ist der Leib Christi, der Herr aber der Geist.

Und wie Christus der Repräsentant der vom Himmel stammenden, aber mit sehr starken irdischen Ansprüchen auftretenden, d. h. also gott-menschlichen Kirche ist, so stellt Petrus, dem die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben ist, nichts anderes dar als die römische Gemeinde. Damit schlichtet sich der alte Streit zwischen katholischer und protestantischer Theologie über Petri römischen Aufenhalt. Von einer nachträglichen Uebersiedelung des evangelischen Individuums ist — darin hat die protestantische Kritik Recht — keine Spur zu entdecken, aber nur deshalb ist sie unauffindbar, weil der Apostelfürst und die ewige Stadt von vornherein zusammen gehören. —

Ich habe im vorhergehenden natürlich nur einige Hauptpunkte der KALTHOFFschen Beweisführung wiedergeben können. Sie hat wenigstens auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Trotzdem wird man gut tun, sich ihr nicht so rasch gefangen zu geben wie STEUDEL in seinem Referate (vgl. „Das freie Wort" II. Jahrg. H. 19 und 20). Der Hinweis auf die sozialen Unterströmungen, von denen die urchristliche Bewegung getragen worden ist, schliesst einen individuellen Quellpunkt nicht aus, und ebensowenig ist diese Annahme von vornherein unverträglich mit einer streng kausalen Auffassung der geschichtlichen Zusammenhänge, an der auch ich im Gegensatze zu TROELTSCHS auf undurchführbare psychologische Voraussetzungen gegründeter Meinung mit aller Entschiedenheit festhalte. Der Begriff des „führenden Geistes" besagt ja nur, dass sich die zerstreuten Lichtstrahlen eines Zeitalters in einem Brennpunkte sammeln und dadurch zu gesteigerter Wirkung befähigt werden.

Was sich gegen die sonst noch beigebrachten Gründe einwenden liesse, kann hier im einzelnen nicht durchgesprochen werden. Jedenfalls wäre die Vorbedingung der empfohlenen Hypothese, dass auch die Unechtheit der paulinischen Hauptbriefe besser begründet würde als das bisher geschehen ist. Insbesondere scheint mir der bekannte Versuch LOMANS und STECKS, den Bericht des Galaterbriefes als von der Apostelgeschichte abhängig zu erweisen, nicht überzeugend. Haben wir

aber in dem genannten Schriftstück ein historisches Denkmal aus der Hand des Apostels Paulus, entstanden bald nach der Mitte des ersten Jahrhunderts, so ist dadurch nicht nur Kephas und die Urgemeinde zu Jerusalem, sondern auch die Geschichtlichkeit ihres gekreuzigten Meisters gedeckt. Dazu kommt, dass KALTHOFFS Behauptung, wir besässen über die Anfänge des Christentums keinerlei einwandfreie Zeugnisse aus der Profanlitteratur, einer unbefangenen historischen Kritik nicht standhält. Dies neuerdings überzeugend nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst Prof. HENKES, der sich in einer Reihe von Artikeln des Pr.-Blattes mit unserem Autor eingehend auseinandersetzt. (Vgl. a. a. O. 1903, No. 19, 20, 25.) HENKE zeigt, dass insbesondere Tacitus, der bekanntlich in seinen Annalen den Kreuzestod Christi unter P. Pilatus erwähnt, nicht nur die Möglichkeit besass, die allerbesten und sichersten Quellen zu benutzen, sondern dass es auch durchaus nicht in dem Charakter dieses Schriftstellers lag, auf blosses Hörensagen hin Geschichte zu schreiben. Die eigentümliche Hypothese KALTHOFFS, dass der Pilatus der Evangelien nur eine Maske für den jüngeren Plinius sei, wird von HENKE ausserdem noch mit guten Gründen als haltlos dargethan.

So muss denn auch ich unserem Verf. in der Hauptsache meine Zustimmung versagen und habe dabei gerade auch STECK auf meiner Seite, der (Pr. Monatshefte 1903, H. 3, S. 95) das Buch trotz des Geistvollen und teilweise Berechtigten, das es enthält, als ein „Irrlicht" bezeichnet; doch soll dieses Bekenntnis meinen Dank dafür, dass der Verf. uns mit dem höchst anregenden Werkchen beschenkt hat, nicht im geringsten beeinträchtigen. Und was er über die Unfreiheit des kirchlichen Freisinnes sagt, wollen wir uns doch alle ins Merkbuch schreiben!

Dass man in den Kreisen der Fachgenossen der nur 87 Seiten starken Schrift allgemeine Beachtung schenkt, zeigt die Thatsache, dass sie bereits eine ganze Litteratur hervorgerufen hat. In einer besonderen Veröffentlichung hat sich Pastor D. THIKÖTTER gegen sie gewandt, worauf wieder eine Replik KALTHOFFS erschienen ist. („D. Th. und das Christusproblem", Bremen, Hampe.) F. Lipsius.

I. Abhandlungen.

Der alte und der neue Exodus.

Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff.

Von

Alfred Zillessen, Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

Es darf als ein religionsgeschichtliches Gesetz bezeichnet werden, dass in bestimmten Perioden des verfallenden Volkstums die um ihre Existenz ringende nationale Religion die Glanzstücke ihrer Vergangenheit wieder als heiss ersehnte Hoffnungsbilder in die Zukunft projeziert. Man denke an das goldene Zeitalter u. a. Ein Volk giebt sogar dem anderen solche Stücke weiter: ich erinnere an die Kaisersage, die, wenn auch nur in der Poesie, bei uns bis 1871 fortgelebt hat.

Für den Israeliten bezw. den Juden ist ein solches Glanzstück namentlich die Person Davids und das salomonische Zeitalter gewesen. Aber auch das grösste Ereignis in der ältesten Erinnerung Israels, das, Gott und Volk für immer zusammenschliessend, erst Israel schuf, der Auszug aus Aegypten durchs Schilfmeer und die Wüste, hat eine solche Bedeutung bekommen — zumal durch die Hoffnungen der Exilszeit.

Einfache Anspielungen an jenes uralte Ereignis finden sich bei den alten Propheten sehr sparsam. Hos 2 16 ff. (an

Ez 20 34 ff. erinnernd) und 12 10 14 sind unsicher. Hosea spricht mehrfach die umgekehrte Idee einer Rückwanderung nach Aegypten als Strafe aus 7 16 8 13 9 3 6 11 5. Bei Amos sind zu nennen 5 25 (vgl. Hos 2 17) 2 10 3 1 9 7. Mich 6 4 ist nicht sicher zu datieren. Die Stellen bei Jesaja sind sämtlich späteren Ursprungs, 12 5 = Ex 15 1, in 11 11 ff. 19 5 ff. 35 klingt zum Teil stark Deuterojesaja nach; die drei letzteren Stellen werden weiter unten mitbehandelt werden.

Auch Jeremia und Ezechiel ergeben verhältnismässig wenig Ausbeute. Kurze Erwähnungen finden sich Jer 2 6 f. 7 22 25 11 4 7 23 7 ff. (= 16 14 ff.) 34 13 f. 32 17 20 f. gehören einem späteren Zusatz an. Auch 31 9 ff. ist kaum jeremianisch, ebensowenig 51 36 (vgl. Jes 19 6). Ezechiel erwähnt den alten Exodus 26 9 10 14. Im übrigen ist bei ihm und Jeremia, wie in den pseudojeremianischen Stellen (auch Mich 2 12 4 6) oft von Sammlung und Rückführung der Zerstreuten durch Jahve die Rede, besonders gern unter dem Bild der Herde, die der gute Hirte sammelt und zur frischen Weide führt (Jer 23 1—4; — danach 30 3 10 31 7 ff. 32 37 33 7 11 50 19 Ez 11 17 20 41 34 36 24 ff. 37 12 21 25 39 27 u. s. w.).

Eine wirkliche Parallelisierung und verklärte Projezierung in die Zukunft erfährt der alte Exodus aber erst durch den eigentlichen Propheten der Heimkehr und seine Schule[1] — den Verfasser von Jes 40 ff.[2]. Hier wird in Farben, die den alten Exodus ausdrücklich überbieten sollen, die Herrlichkeit der neuen wunderbaren Heimführung Israels durch Jahve ausgemalt. Wenn man einmal darauf aufmerksam geworden ist, so treten noch eine ganze Reihe deuterojesajanischer Stellen, denen man sonst diese Beziehung aberkennt, in dieses Licht.

---

[1] Von einer solchen darf man im Hinblick auf die zahlreichen sich an ihn anlehnenden, zum Teil ihn ausschreibenden Propheten- und Psalmenstücke c. gr. s. wohl reden.

[2] 40—55, für deren Trennung mir der Beweis noch nicht erbracht scheint. — Vgl. zum Ganzen Stade, C. J. II, 84 f.

Es lohnt sich, diese Stellen zu sammeln, die teils in den Kommentaren nur zerstreut behandelt, teils in eben dieser Beziehung zu jener überall im Hintergrund stehenden Erwartung nicht anerkannt sind. Ich versuche, mich dabei möglichst an die Reihenfolge der einzelnen Züge im Vorbild zu halten.

Freilich muss ich dann gleich mit einer alten crux beginnen, der Stelle 52 3 ff. Duhm[1] sieht darin lauter Epigonenarbeit. Ich kann seine Kritik nicht billig finden. Stücke deuterojesajanischer Redeweise liegen vor. Ich habe den Eindruck, dass wir hier einen der in Deuterojesaja nach gewissen Abständen wiederkehrenden Trümmertexte haben, die ein Späterer mit wenig Geschick zu heilen versuchte. Als ursprünglichen Sinn vermute ich etwa, was ich in breiterer Umschreibung hier wiedergebe: „Seit Israel ist, hat es mit Unrecht von den Heiden zu leiden gehabt[2]. Wie einst Aegypten, dann Assur[3], so knechtet es jetzt Babylon. Dem mach ich ein Ende[4]. Und nun: was thut ihr noch hier (LXX: τί ὧδέ ἐστε;)? Ihr seid geraubt (vgl. 49 Schluss), nicht an Gläubiger verkauft (50 Anfang), — also seid ihr ja frei, dürft und sollt fort und heim! Was staunt und jammert ihr noch (vgl. 40 27 ff. 44 21 ff. 45 9 ff. 46 12 אבירי לב u. a.)! Seht doch nicht immer auf euer Unglück und verzagt, sondern seht auf mich (6 b)! Mein Name ist's ja, der durch euer Geschick beständig verunehrt wird, und den ich schon um meinetwillen (vgl. 48 11? 42 8) nicht länger werde schänden lassen (vgl. nachher 53; 42 21?).

---

[1] Duhm ist nach der 1. Aufl. zitiert. Die 2. war mir nicht zugänglich. Auch nach Marti bleibt er der wichtigste Kommentator.

[2] Vgl. Budde, Die Religion d. V. J. u. s. w. zu 41 8 f. und vgl. c. 53.

[3] Diese Zusammenstellung kehrt bei Hosea immer wieder, vgl. die oben angeführten Stellen und Sach 10 10. Für באפס weiss ich keinen Rat. Ist es nicht doch nach בראשׁנה zu verstehen? Etwas ähnliches scheint die Stelle Jer 50 17 f. zu sagen, die übrigens möglicherweise ein Nachklang unserer Stelle ist.

[4] Dass etwas derartiges hier gesagt gewesen sein muss, scheint mir aus dem Zusammenhang — vgl. auch v. 6 — sich zu ergeben.

Ich bin's, der jetzt auf den Plan tritt und mit Heil vor der Thür steht (vgl. neben vielen anderen Stellen 52 7 ff.). — Die Erlösung ist da: auf zum neuen herrlichen Auszug, zur Heimkehr, ins neue heilige Reich!“ — Hat etwas derartiges hier gestanden, dann ist das Exil mit der „Gefangenschaft“ in Aegypten parallelisiert; und dass der neue Exodus mit dem alten in Beziehung gesetzt war, geht aus der Fortsetzung v. 10 ff. hervor. Dann hat der Prophet auch hier das grosse Gegenspiel vor Augen zwischen der alten glorreichen Gründungszeit und der neuen noch grösseren Wiederherstellung[1].

An diesen Versuch eines Verständnisses von 52 3 ff. — ich habe ihn nur mit Bedenken skizziert — muss ich gleich die Deutung einer zweiten, wenn nicht im Text, so doch in ihrem Sinn unsicheren Stelle anschliessen: 50 2 3. Auch hier hat DUHM eine sehr scharfe Kritik geübt: ohne 42 15 ff. würde er einen Zusatz statuieren; auch glaubt er, dass der Schluss fehlt. Mit letzterem mag er recht haben. Im übrigen kann ich ihm trotz mancher Bedenken nicht folgen. V. 2b folgt zwar etwas verblüffend im Zusammenhang, aber 42 15 ist's auch nicht anders. Verständlich wird das gerade dann, wenn der Gedanke an den alten Exodus auch hier den Verfasser schon länger erfüllt. Mir scheint der v. 2b f. etwas aussagen zu wollen über die Schädigung der dem Volk Israel nicht beistehenden oder es unterdrückenden Völker durch gewaltige Naturereignisse, in denen Jahve zugleich seine Schöpfermacht — als Glaubensmotiv für Israel — offenbart. Das Gegenstück dazu bildet die von Jahve bewirkte Umgestaltung der Natur für Israels wunderbare Erlösung. Augenscheinlich richtet sich die Stelle an solche, die auf Deuterojesajas Hoffnungen nicht so

[1] Ein Widerspruch, wie der zwischen v. 3 und 43 3 — wenn es einer ist —, ist bei Deuterojesaja sehr wohl möglich. — Daraus, dass Form und Metrum in unseren Versen nicht deutlich sind, einen Grund zur völligen Verwerfung zu nehmen, ist sehr kühn und voreilig. — CHEYNES Rekonstruktionen befriedigen nicht.

„enthusiastisch eingehen“, wie er gehofft, — die sagen: Israel ist ein für allemal verstossen — es ist alles aus; was uns als Beginn der Erlösung gepriesen wird, ist nicht Jahves Werk — und die darum innerlich und äusserlich passiv bleiben. Denen sagt Jahve: doch! ich bin (eben) gekommen u. s. w.; ich kann retten — wenn ihr nur wollt, lasse ich euch die Vorzeichen des neuen, von mir ins Werk zu setzenden Exodus sehen; das Meer soll austrocknen, Ströme sollen wasserlose Wüste werden, der Gestank der verschmachtenden Fische die Luft verpesten, der Himmel soll sich verfinstern. Damit scheint mir an die ägyptischen Plagen Ex 7 14 ff. 10 21 ff. angespielt. Freilich wird dort der Nil in Blut verwandelt und dadurch stinkend, und die Finsternis trifft nur die Aegypter; Deuterojesaja erreicht das Dürsten der Feinde lieber durch sein beliebtes Verwandeln der Ströme in dürres Land, die Verpestung der Luft durch die verwesenden Fische[1]. Er erweitert das Wunder durch den Plural der Ströme und die Verfinsterung des Himmels. שק und קדרות sind vielleicht zugleich Symbole des Unheils. — Vielleicht klingt unsere Stelle nach in dem späten Stück Jes 19 (besonders v. 5 und 8) und wahrscheinlich in Jer 50 38 51 36, Stücken, die ja überhaupt Deuterojesaja stark ausschreiben[2].

---

[1] Vgl. auch Ez 29 4 5, wo die Fische auch auf das (wüste) Land geworfen werden. ψ 105 29 kombiniert beides; siehe überhaupt Ez 29 9 10 30 12 u. a. Das Hysteronproteron (תבאש bezw. תיבש – תמת), an dem Duhm so sehr Anstoss nimmt, wiegt bei Deuterojesaja nicht allzu viel; immerhin mag ja auch ein Wort ausgefallen sein, das Flussgetier nannte. Das Sterben der Fische vor Durst dürfte populäre Naturauffassung sein, da Deuterojesaja kein Zoolog war, ebensowenig wie der Verfasser von c. 7 Landwirt.

[2] Mit Marti (nach Gunkel) Jes 50 2 5 eine Anspielung auf den babylonischen Schöpfungsmythus zu finden, sehe ich keinen Grund. Möglicherweise ist das אחריב ים auch nur in dem Sinn gemeint: ich kann austrocknen, wenn ich will, und ich thue es, wenn's nötig ist, um meinem Volk zu helfen. — ψ 107 33 f. (vgl. Jes 35 7) scheint die Farben unseres Bildes mit anderen zu kombinieren, um die zukünftige Demütigung der Feinde Israels zu schildern. Vgl. übrigens noch Ez 31 15!

Soweit gehen die Anspielungen auf die Vorgeschichte des Auszugs. Vom Auszug selbst redet 48 20 mit dem nur Ex 14 5 (J E) dafür gebrauchten Ausdruck ברח. Das Verbum יצא scheint besonders bei D (Jer Ez) und P (R) als term. techn. für den Auszug vorzukommen[1]. גאל steht nur Ex 6 6 (P) und 15 13 (im Lied Moses) vom Auszug. — Duhm bemerkt treffend: „Die Ausziehenden fliehen von den Chaldäern, um nicht mit in ihr Verderben verwickelt zu werden[2]. Eine ängstliche Flucht ist es auch nicht, denn die Fliehenden preisen Jahve mit lautem Jubel.“ Insofern widerspricht die Stelle auch nicht der anderen 52 10—12. Die kleine Verschiebung des ברח in לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון ist vielmehr höchst charakteristisch für unseren beweglichen Enthusiasten. זרוע יהוה (vgl. noch 40 10 48 14 51 9 53 1) ist augenscheinlich eine Reminiszenz an das deuteronomische ביד חזקה ובזרוע נטויה (Dt 4 34 u. a.; Ex 6 6 gehört es P an). Der folgende Vers fordert zum Auszug auf, und zwar soll der im Gegensatz zu dem eiligen und halb heimlichen aus Aegypten einer feierlichen Prozession gleichen, deren Theilnehmer geheiligt sein müssen, also nichts Unreines anrühren dürfen[3]. Mitten darin ziehen die Priester, die Jahves heilige Geräte tragen, welche zum Opferdienst gebraucht werden (Duhm). Es wird Festzeit, — der grosse wundervolle Feiertag der Heimkehr bricht an! — Bei dem מתוכה könnte man an das קומו צאו מתוך עמי Ex 12 31 denken. — Die Zeit und Ruhe, die eine so feierliche Prozession erfordert, werden sie haben (Duhm), denn, so fährt der Prophet mit direktem Citat (Ex 12 11 אכלתם אתו בחפזון; Dt 16 3 כי בחפזון

---

[1] Bei JE steht es 11 8 (צאו) im Mund der Höflinge und danach im Mund Moses (אצא), ebenso 12 31 (צאו). 15 22 hat es schon einen spezielleren Sinn: weiter hinaus ziehen, von einer Gegend in die andere. — Mit עבדו ist natürlich nicht auf בית עבדים (Ex 13 3 14 20 2) angespielt.

[2] Vgl. auch Jer 51 45.

[3] Der deuterojesajanische Verfasser von Jes 35 nennt darum die Strasse in der Wüste geradezu den heiligen Weg, den kein Unreiner betreten darf (v. 8).

יצאת מארץ מצרים) fort: לא בחפזון תצאו. Das parallele מנוסה kehrt nur noch in anderem Zusammenhang Lev 26 36 wieder[1]. Das stark deuterojesajanische Stück Jer 51 wiederholt v. 6: נוסו מתוך בבל. Der Auszug soll keine eilige Flucht sein und braucht es nicht: Jahve bildet, wie einst beim Auszug aus Aegypten, Vorhut und Nachhut[2]; man vgl. Ex 13 21: Die Wolken- und Feuersäule zieht vor dem Zug her (יהוה הֹלֵךְ לפניהם) JE und Ex 14 19[a] (vom ויסע וילך מאחריהם : מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל) E und 19[b] (von der ויסע מפניהם ילך מאחריהם : עמוד הענן) J. Deuterojesaja lässt Jahve selbst, wohl im כבוד voranziehen und nachfolgen. Eben das ist vielleicht auch 42 16 gemeint: אשים מחשך לפניהם לאור vgl. Ex 14 20.

Das führt uns gleich auf 40 5[3], wo wir uns ebenfalls in der Situation des Exodus befinden: Da erscheint der כבוד יהוה aller Welt sichtbar, so wie hier Jahve seinen Arm entblösst (חשׂף 52 10), offenbart (נגלה 40 5 53 1). Der כבוד יהוה ist ja auch in dem Feuerglanz der Wolkensäule zu suchen[4]. Wie sich Deuterojesaja die Erscheinung des heimführenden Jahve konkret vorgestellt hat, lässt sich nicht sagen. Vielleicht als sieg-

---

[1] Vgl. Wellhausen, Prolog[3]. 400. Composition[2] 170 ff.

[2] Warum Duhm erst einen Ausdruck aus dem Hirtenleben in מאספכם sucht, und dann lieber von אסף ableitet, ist gar nicht einzusehen. Der Sinn ist so klar und wird durch das Zitat 58 8 erst recht belegt: colligere agmen.

[3] Die bei Marti schon zusammengestellten Gründe dafür, dass 40 5 Glosse sein soll, kann ich noch nicht für durchschlagend halten. Ist es an sich schon schwer, dem Gedankengang des Deuterojesaja nachzurechnen, der sich oft genug in Sprüngen bewegt, so ist es erst recht eine prekäre Sache, die Metrik, die strophische Gliederung zum Kriterium machen zu wollen. Wie fürchterlich man sich dabei kritisch verhauen kann, wird noch einmal erkannt werden. Exempla sunt odiosa.

[4] Vgl. v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes S. 33 52 ff. Dass er dem Deuterojesaja etwas „rein Sinnliches, Naturhaftes" bedeutet (S. 36), kann ich nicht zugeben; einmal ist „Tritojesaja" nicht mit Deuterojesaja zu konfundieren, und sodann ist gerade auch in diesem Stücke bei Deuterojesaja jenes „Schillern" zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, bezw. Uebersinnlichem zu beobachten.

reichen Heerführer, wie 40 10 42 13 u. a.; denn wäre Ex 14 14 15 3 zu vergleichen (ילחם – איש מלחמה – 42 13 איש מלחמות), wenn ich auch in dem gegensätzlichen אתם תחרשון und אחריש 42 14 keine absichtliche Pointe Deuterojesajas suchen will. — Jedenfalls hat er noch ein zweites Bild dafür, das zuerst 40 11 auftritt: Jahve der Hirt seines Volks. Er folgt darin seinen Vorgängern Jeremia (23; vgl. später 31) und Ezechiel (besonders 34). 40 11 zeigt Jahve als den seine Herde heimführenden Hirten, sorgsam und mit starker Hand. Auf die schwierigen Einzelheiten der Verse (10 und 11) einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur auf זרוע weise ich wieder hin — vgl. oben — und auf die MEINHOLDsche Konjektur מושיעה[1], die durch die Parallelen im Tritojesaja direkt gefordert wird. Das Bild des Hirten Jahve mit seiner Herde, Israel, ist in den alten Schilderungen des ersten Exodus nicht enthalten. Nur Ex 15 13 scheint es zu berühren: נחית, נחלת אל נְוֵה ק״[2]. Aber es lag nahe bei der Vorstellung einer sicher durch die Wüste geführten und mit Wasser gelabten Schar. — Ob auch 49 9 10 sich auf den Exodus bezieht, ist nicht ganz deutlich, aber wahrscheinlich, vgl. Ex 16 2 ff. (ברעב) Ex 17 3 ff. (בצמא). Die Heimziehenden gleichen einer in voller Freiheit sich ergehenden Herde, der es an keinem Bedürfnis fehlt. Dass sie vor den Schädlichkeiten des שרב und des Sonnenbrandes bewahrt bleiben und selbst an kahlen Stellen Weide finden (vgl. schon 41 18), verdanken sie natürlich dem wunderbaren Walten Jahves, ihres Hirten. DUHM denkt wegen des כי bei מבועי מים an ein baumreiches, schattiges und kühles, vor dem Sonnenbrand also schützendes Thal (Ex 15 27??).

Der nächste Zug im Bild des alten Exodus, den Deuterojesaja reichlich benutzt, ist die Austrocknung der den Weg versperrenden Wasser und der Durchzug, vgl. Ex 13—15. 43 16 erwähnt die Thatsache kurz: יְיָ הנתן בים דרך ובמים עזים נתיבה;

[1] ZAW XXI 203 f.

[2] Vgl. auch ψ 68 11.

ähnlich 44 27: האמר לצולה חרבי ונהרותיך אוביש; dann wohl auch 50 2: אחריב ים אשים נהרות מדבר (vgl. oben)[1]. Schon 42 16 konnte man eine Anspielung finden: הולכתי עורים בדרך לא ידעו בנתיבות לא ידעו אדריכם, zumal wenn auch 15 b (שמתי נהרות לאיים ואגמים אוביש) richtig darauf zu deuten ist[2].

Zu 44 27 bemerkt Duhm: צולה möge wohl auf Babylonien gehen, aber nicht im buchstäblichen Sinn auf die babylonischen Gewässer. Man denke am natürlichsten nur allgemein an Israels jetzige Notlage. Wenn auch das Bild durch die Erinnerung an das Schilfmeer beeinflusst sei, so ständen doch 43 2 Wasser und Ströme ohne alle Nebenbeziehungen als Bild von Bedrängnissen und Gefahren. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich, weil vorher und nachher die ganz konkreten Dinge und Personen genannt sind, mit oder an denen Jahve jetzt etwas wirken will. Man vergleiche auch 47 2 עברי נהרות (trotz Duhms Bemerkungen dagegen) und die Aeusserung Nebukadnezars[3]: „Die die Stadt umgebende Flut überschreiten hiesse das grosse Meer überschreiten,“ sowie an Jer 51 13 יושבת על מים רבים.

---

[1] Eigentümlich ist 43 16 der Ausdruck במים עזים, der nur noch Neh 9 11 vorkommt; und diese Stelle stimmt ziemlich mit Ex 15 10 überein. Ich glaube, dass auch Ex 15 10 ursprünglich עזים gestanden hat, und אדירים vielleicht durch Einfluss des v. 6 11 vorkommenden נאדר veranlasst ist und עזים verdrängt hat. עז kommt 14 21 (J) vor. LXX giebt das fragliche Wort 15 10 mit σφοδρός, ebenso das עזים Neh 9 11 (dies die einzigen Stellen, wo σφοδρός mit מים vorkommt; für אדיר steht es nie), während das עז 14 21 mit βίαιος übersetzt ist. Vulg. giebt freilich Neh 9 11 validus; statt des אדירים bietet sie vehemens. Das beweist, dass sie thatsächlich hier עזים gelesen hat, denn sonst giebt sie עז nur noch 14 21 mit diesem Wort wieder (anders wo mit fortis, robustus, maximus, pertinax). Freilich liest ψ 93 4 במים רבים אדירים (LXX θαυμαστός). — Ich will nur darauf aufmerksam machen, dass auch diese Beobachtung wieder auf das eigentümliche, wohl noch einer besonderen Untersuchung bedürfende Verhältnis von Ex 15 und Deuterojesaja hinweist. [Nachträglich werde ich durch Th R VI, 368 f. auf die Abhandlung Benders in ZAW XXIII, 1 ff. aufmerksam gemacht, die ich augenblicklich nicht vergleichen kann.

[2] Hierher gehört auch Jes 11 11 ff., das von einem Nachahmer Deuterojesajas stammt (vgl. שׁנית): v. 15! Vgl. Sach 10 11.

[3] Nach Hommel bei Sellin, Serubb. 123.

Für צולה (nur hier) ist an מצולה Ex 15 5 zu erinnern, zu אוביש vgl. Ex 14 21 22 (ביבשה)[1]. Was Jahve einst durch den Ostwind erreichte, bewirkt er hier — wunderbarer noch — durch sein blosses Befehlswort (אֹמֵר). — Aber auch 43 2, wo gewiss Feuer und Wasser Repräsentanten der grossen Naturgefahren sind, die den Menschen bedrohen können, liegt im zweiten sicher eine Anspielung an den alten Exodus vor[2]. Es wäre pedantisch, den Dichterenthusiasten inquirieren zu wollen, welche Ströme er genau meine. Für ihn ist Babylonien das Stromland, und viele breite Ströme sind es, die sein Volk von der Heimat scheiden. Die Gefahren langer Wanderungen erscheinen immer in phantastischer Grösse. Wieder beweist Jahve seine Wundermacht: Fortgeschwemmt- oder Verbranntwerden, was sonst jedem in solcher Lage droht, soll Israel nicht treffen. — Endlich finde ich 51 9 10 wiederum eine neue Beziehung. Hier ist Duhm „babylonischer“ als Gunkel. Ich kann nicht einsehen, wieso der Dichter unerträglich gekünstelt haben soll, wenn er Aegyptens Untergang im Schilfmeer meinte[3]. Gunkel sagt ganz richtig[4]: „Es ist ein Mythus von Rahabs Untergang vorausgesetzt, mit dessen Farben an dieser Stelle Pharaos Untergang ausgemalt wird. Das eigentümliche Schillern aber, dass Rahab zuerst Rahab und dann ein Bild für Aegypten ist, ist dem Stil Deuterojesajas charakteristisch; ebenso ist 41 17—22 das Wasser in der Wüste bald bildliches, bald wirkliches Wasser.“ Für unsern Enthusiasten ist selbstverständlich, wenn es sich um Israel, Jahves Liebling, handelt, auch das unbeträchtlichste Meer תהום רבה! השמה בעמקי ים דרן לעבר גאולים ist in keiner Weise zu beanstanden.

Schon in diesen Stellen ist zum Teil vom Untergang der

[1] S. auch Marti z. St.

[2] Selbst ψ 77 20 scheint mir diese Erinnerung nicht ganz ausser Spiel; anders ψ 32 6.

[3] Uebrigens will auch Marti die Beziehung auf den alten Exodus erst von 10b an gelten lassen.

[4] Schöpfung und Chaos S. 30 ff.

Feinde die Rede: Rahab-Aegypten 51 9. Speziell spricht 43 16 17 davon: המוציא רכב וסוס חיל ועזוז יחדו ישכבו בל יקומו דעכו כפשתה כבו. Gerade das מוציא begreift sich nur[1], wenn die sozusagen von Jahve selbst aus ihren Quartieren ins Meer zum Untergang hinaus geführten Aegypter vorschweben: Ex 14 5 ff. Zu רכב וסוס vgl. Ex 15 1 (Dt 11 4), zu 17[b] vgl. Ex 14 28 15 10[2]. v. 17[b] malt das ohnmächtige Ersterben der feindlichen Macht — nicht das Untersinken, sondern das Totdaliegen nach dem Hinsinken (vgl. Ex 15 10 mit 14 30). Welches Ereignis dieser Parallele entspricht, das war jedenfalls v. 14 zu lesen. Leider ist die wichtige Stelle unheilbar verstümmelt[3].

Aber die Hauptsache, der eigentliche Wüstenzug, folgt erst. „So gross diese Gottesthat war und so gewiss Israel sie mit Recht als das grösste Ereignis der Vorzeit im Gedächtnis gehalten und gepriesen, sich auf sie berufen hat, so soll sie doch ganz zurücktreten hinter dem Wunder, das sich jetzt vorbereitet" (Duhm). Das אל תזכרי ראשנות ist natürlich nur ein drastisches rhetorisches Mittel, das Folgende effektvoll zu heben und in die richtige Beleuchtung zu rücken, denn Deuterojesaia will beide Thaten ausdrücklich vergleichen und verglichen haben (Duhm): 46 9 זכרו ראשנות מעולם. — Dies Neue ist hier die wunderbare Vorbereitung des neuen Exodus und dieser selbst. Zum Teil ist das schon 49 9 ff. berührt. Wir beginnen mit 40 3. Zwischen dem heiligen Land und dem jetzigen Aufenthaltsorte des Volks liegen auch nach Austrocknung der hemmenden Ströme und Wasser noch Hinder-

---

[1] Doch vgl. Ez 38 8.

[2] Die Reihenfolge "ר"וס" ist dort umgekehrt. — הוציא bei D Ex 13 3 9 14 16; bei P 6 6 7 7 4 5; R 16 6. — JE (?) 18 1.

[3] Auch hier kann ich Cheynes sonst lehrreichen Versuchen einer Textherstellung nicht folgen. Gerade die Hauptsache bleibt unklar durch die Lücke, die er hinten כשדים annimmt, und Hitzigs Erklärung erscheint zu allgemein, so gewiss die „Lustschiffe" „Luftschiffe" sind und bleiben. Auch LXX mit ihrem δοξασθήσονται (רומם) hilft nicht weiter. Muss nicht jeder Deutungsversuch von v. 16 f. ausgehen?

nisse genug für die Heimkehr: Wüste und Gebirg. Aber nicht auf Umwegen durch bewohnte Gegenden soll der Zug gehen. Geradeswegs durch die Wüste lässt Jahve in wunderbarer Weise (קול קורא – פנו – ישרו) eine Strasse bahnen. Berge und Höhen sollen abgetragen, Thäler ausgefüllt werden u. s. w., „durch das Wirken der Unsichtbaren, die nicht mit Händen arbeiten, sondern durch die blosse Aufbietung des Willens das Wunderbare leisten" (DUHM)[1]. — Vielleicht ist auch die oben besprochene Stelle 42 16a hierherzuziehen; jedenfalls 16b אשים לפניהם] מעקשים למישור] und 43 19 אשים במדבר דרך[2]. — Auch 49 11 spricht davon שמתי כל הרי לדרך ומסלתי ירמון. Gegenüber DUHM, der dabei an ein Zusammenströmen der Israeliten von allen Seiten auf gewohnten und ungewohnten Wegen denkt (ohne Beziehung auf die neue Wüstenwanderung), halte ich das י in מסלתי für Dittographie des Präformativs von ירמון und das י in הרי für eine dem nachgemachte falsche Ergänzung; LXX hat beide nicht[3]. Falls nicht statt מסלות ein Wort für „Thal" gestanden hat oder מ״ יר״ einfach bedeutet: es sollen sich Strassen erheben (wo vorher keine waren), muss man den Ausdruck so verstehen, dass die vernachlässigten, versunkenen Strassen neu aufgehöht werden, wie für eine Königsreise — wieder in wunderbarer Weise[4]. Dem Eifer des Verfassers ist

---

[1] Diese oder eine ähnliche Auffassung ist mir wahrscheinlicher, als die von MARTI, der die Stelle bildlich von der Umgestaltung der geschichtlichen Verhältnisse versteht (Hag 2 22 Sach 4 7). Zum mindesten fängt schon hier das bei Deuterojesaja so oft zu beobachtende Schillern zwischen sinnlicher und geistlicher Wirklichkeit an — worin er sich als echter Orientale bewährt. Vgl. auch KITTEL z. St.

[2] In ähnlicher wunderbarer Weise ebnet Jahve dem Befreier Cyrus die Wege 45 2 13 (41 2?).

[3] So auch KÖNIG NKZ 1898, 947, A. 1, der sich noch auf Targ. Pesch. Ar. beruft.

[4] Ich kann nicht unterlassen, hier auf eine Parallele aus dem indischen Ramajana-Epos (A. HOLTZMANN, Rama) hinzuweisen, die ich WARNECKS AMZ Juli 1899 entnehme. Da heisst es: „Ihr Künstler, macht die Strassen weit — füllt Schlunde aus, macht Krummes schlicht, — tragt Hügel ab, macht ebne Bahn — denn Rama zieht als König ein!" —

ein Weg nicht genug — seine Phantasie schafft gleich „Strassen“. Allerdings wird das Bild des seine Herde heimführenden Jahve im folgenden verlassen. Deuterojesaja gleitet, wie so oft, unmerklich über in die Situation der heimkehrenden Zerstreuten. — Dass dieses Wirken Jahves zugleich von Naturereignissen begleitet ist, die dazu bestimmt sind, die Feinde und feindlich gesinnten Nachbarvölker des Zuges einzuschüchtern bezw. zu schädigen, scheint mir 42 15 אחריב הרים וגבעות וכל אשבם אוביש und vielleicht auch (s. die anderen Möglichkeiten oben) 50 2 zu sagen: Jahve erweist wehrend und richtend seine Schöpfermacht. — Jedenfalls soll das alles die wunderbare Ueberlegenheit des neuen Exodus über den alten malen: Damals gab's keine Strassen durch die Wüste. — Uebrigens nimmt auch der späte Verfasser von Jes 11 16 in Aussicht, dass der Rest Israels von „Assur“ eine Strasse zur Heimkehr finden soll, wie sie Israel einst beim Heraufziehen aus Aegypten hatte. Das gleiche verheisst das deuterojesajanische Stück Jes 35 8.

In der Wüste aber giebt's keine Schrecken und Gefahren mehr. Es braucht nicht mehr erst, wie damals, auf das Klagen der Verdurstenden hin Wasser geschafft zu werden (falls nicht 41 17 das auch sagt): 48 21 erinnert daran: ולא צמאו בחרבות הוליכם מים מצור הזיל למו ויבקע עור ויזבו מים — vgl. Ex 17 6 Num 20 8 11 (JE). Dt 8 15 (המוציא לר מים מעור)[1]. Die Wüste bleibt nicht mehr Wüste; wo Jahve sein Volk durchführen will, wird sie wasserreich: 41 18 אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות מעינות אשים

Sehen wir davon ab, dass das Wunderbare hier wegfällt, so springt die Aehnlichkeit in die Augen. Aber wer wollte hier von Beziehung oder Entlehnung sprechen, wie dies jetzt in geradezu erstaunlicher Weise in der grossen „babylonischen Reunionskammer“ geschieht, zu der die neue Auflage des SCHRADERschen Werkes von ihren Herausgebern gemacht wird? Zu der Geschwindigkeit, mit der dort II 1, 384—387 auch der Ebed Jahve „babylonisiert“ wird, kann man nüchternerweise nur den Kopf schütteln. Vgl. WELLHAUSEN SK und VA VI., 233 ff.

[1] ψ 78 20 105 41 nach unserer Stelle. Zu 48 21 LXX vgl. m. Bem. ZAW XXII, 243—245

מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים (vgl. schon v. 17 und GUNKELS obige Bemerkung dazu); 43 19 אשים בישימון נהרות; 43 20 נתתי במדבר מים ונהרות בישימון להשקות עמי בחרי[1]. Selbst 44 3 ist man nicht sicher, ob Deuterojesaja nicht von diesen Gedanken herkommt. Endlich ist 49 10 dasselbe gesagt und noch mehr: nicht bloss על מבועי מים ינהלם – לא יצמאו, sondern auch לא ירעבו (Ex 16). — Dass jene Ströme nur für den Augenblick geschaffen sind — daran Anstoss zu nehmen und sie dauernd ins Land Kanaan zu verlegen, ist sehr philisterhaft. Auf eine handvoll Ströme, momentan in die Wüste gegossen für sein Israel, kommt's dem Dichter nicht an[2]. Jes 35 6 7 malen die Zukunft mit deuterojesajanischen Farben aus 43 20 49 10 41 18 aus. — Wo aber so reichlich Wasser fliesst, da schiesst auch üppige, prächtige Vegetation empor. Im Nu hat Jahves Hand die Wüste mit wunderbarer Pracht ausgestattet Jes 35 1 2 und mit edlen Bäumen geschmückt 41 19. Ueberhaupt steigert er den Reichtum der Natur 55 13 (vgl. auch die Stellen mit dem Bild der wandernden Herde).

Und nun geht der herrliche Zug durch diese umgewandelte Wüste der Heimat zu, nicht befehdet von feindlichen Völkern (Ex 17 8ff. Num 14 25 21 u. a.) und wilden Tieren (Num 21 6?); alle Völker nah und fern sehen staunend zu und brechen in Loblieder auf den mächtig waltenden Gott aus: Jes 35 9; 42 10ff., vgl. auch die v. 15 16, über die schon oben gehandelt ist, und namentlich 43 20 תכבדני חית השדה תנים ובנות יענה, 55 12 בשמחה תצאו ובשלום תובלון ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו כף[3], endlich die ganze von Deuterojesaja erwartete Beteiligung der Natur an Israels Heil, zu der er auf-

---

[1] Im ff.: עם זו: vgl. Ex 15 13 16.

[2] Uebrigens kann ich trotz 43 20bα die Gründe für Annahme einer Glosse nicht zwingend finden. Wer kann gerade unserem Dichter genau nachrechnen, was er schreiben konnte und durfte!

[3] Sogar die חרבות ירושלם nehmen an dem Jubel teil, wie denn Zion selbst herrlich umgewandelt wird 49 51 54.

fordert, und die ebenfalls zwischen sinnlicher Wirklichkeit und Bild schwankt 35 1 ff. 42 10 (l. ירעם) 44 23 49 13 55 12 f. u. a. m.[1].

Den Schluss dieser Exodusparallelen bildet die Neuausteilung des Landes 49 8.[2]

Der von Deuterojesaja angeschlagene Ton klingt dann in einer ganzen Reihe von Psalmen weiter, teils mit seinen eigenen Worten, teils durch neue Motive bereichert: (44 68) 77 78 (96 98) 105—107 114 135 136. Zu Ex 15 vgl. oben und v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes S. 59.

Unter dem jeweils gemachten Vorbehalt ergiebt sich nunmehr folgende Parallele. Das Exil in Babylonien ist ein Gegenbild der ägyptischen Gefangenschaft. Die strafenden Vorzeichen, Austrocknung der Wasser, Verpestung der Luft, erinnern an die ägyptischen Plagen. Der Auszug selbst soll kein eiliger, halb heimlicher sein, sondern einer feierlich-frohen Festprozession gleichen, die Jahve selbst (in dem כבוד), wie einst den ersten Zug in der Wolken- und Feuersäule, begleitet. Wie gelegentlich dort, so erscheint er auch hier als der siegreiche Heerführer an der Spitze seines Volks, aber auch, was sich dort nicht findet, als der Hirt seiner Herde. Das Schilfmeerwunder soll sich wiederholen in Austrocknung der hemmenden Wasser und glücklichem Durchzug. Die Feinde aber sollen in ähnlicher Weise wie Pharao mit seinem Heer vernichtet werden. Aber das Grössere, jene alten Ereignisse Ueberbietende, kommt erst dann: die wunderbar bereitete Strasse geradeswegs durch Gebirge und Tiefen der Wüste, die Einschüchterung der Feinde und Nachbarn der Wanderschaft durch gewaltige Naturereignisse, die wunderbare Verwandlung

---

[1] Vgl. ψ 114.

[2] Nach alledem halte ich für 40 3 ff. u. a. die Meinung nicht für widerlegenswert, dass Israel bereits heimgekehrt sei und es sich vielmehr um den (Hag Sach!) ersehnten Advent Jahves zu seinem Volk handle — Seinecke (der z. B. zu 49 9 ff. ψ 23 vergleicht), Sellin u. a. — Wie die Situation oder die Situationen in Jes 56—66 sind, darüber habe ich noch kein abgeschlossenes Urteil. Des alten Exodus gedenkt hier nur 63 7—14.

der Wüste in wasserreiches, fruchtbares, üppig-vegetationsreiches Land. Die Völker nah und fern, ja die wilden Tiere preisen staunend den vor ihren Augen herrlich waltenden Gott und das Ende ist Neuausteilung des wiedergewonnenen Landes.

Ich stelle noch einmal die behandelten, teilweise nur versuchsweise herangezogenen Stücke zusammen: 40 3 5 10 11 41 17 18 42 10 ff. 13 15 16 44 3 27 48 20 21 49 8 9 10 f. 50 2 3 51 9 10 52 3 10—12 55 12 13 Jes 11 11 ff. 19 5 8 35 Jer 50 17 f. 38 51 6 36 45 u. a.

Zur Kritik des Hexateuchs und der Exodusberichte ist aus den Jesajastellen kaum viel zu entnehmen. Die Sprache, in der P und R schreiben, ist zur Zeit Deuterojesajas doch schon zu sehr im Werden begriffen, als dass charakteristische Abstände u. s. w. sich feststellen liessen.

Schliesslich will ich nicht unterlassen, zu erwähnen, dass die Hervorhebung der Exodusparallele in Deuterojesaja eines der wenigen Verdienste der sonst recht oberflächlichen Schrift von G. FÜLLKRUG, Der Gottesknecht des Deuterojesaja (Göttingen 1899), ist. Aber die Zusammenstellung dort S. 82 ff. ist nur flüchtig, ja ungenau [1], und die Behauptung, das Bild des Ebed scheine oft genau nach dem Vorbild „Mosis" gezeichnet, ist vollends haltlos. Der Ebed hat mit der Führung des Exodus höchstens an den Stellen 42 7 49 5 ff. und vielleicht einigen anderen zu thun, sonst ist Jahve der Führer. Wie diese Schwierigkeit dann zu lösen ist, dazu verweise ich auf meine Besprechung von GIESEBRECHTS Knecht Jahves in der Theol. Litt.-Z. 1903.

[1] Die Stelle 45 2 bezieht sich doch auf Cyrus, nicht auf Israel!

Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik.

Von

Johannes Dahse in Bremen.

Der heutigen Pentateuchkritik liegt die zuerst von Astruc gerade vor 150 Jahren für die Genesis aufgestellte Hypothese zu Grunde, die beiden Gottesnamen Elohim und Jahve seien Kennzeichen verschiedener Schriftsteller und Hilfsmittel für die Quellenscheidung. Diese Hypothese geht von der Voraussetzung aus, dass uns in dem heutigen hebräischen Text (im folgenden genannt M) die Gottesnamen so erhalten sind, wie sie ursprünglich gelautet haben. Merkwürdigerweise ist es bisher unterlassen worden, unter Heranziehung der Versionen, ehe man an die Quellenscheidung ging, textkritisch festzustellen, ob dies wirklich der Fall ist. Da sieht es heute in den Kommentaren noch gerade so aus wie vor 100 Jahren, als Vater schreiben musste: „Man führt bei den Gottesnamen die Abweichungen der alten Uebersetzungen meist bloss dann an, wenn man die Spuren der ursprünglichen Lesart darin gefunden zu haben glaubt, und setzt dabei stillschweigend voraus, dass sie in den übrigen Stellen mit dem gewöhnlichen Text stimmen. Dies ist aber nicht der Fall.“ An dieser Stelle das gesamte Material vorzulegen, erlaubt der Raum und Zweck dieser

Zeitschrift nicht, es bleibt einer grösseren, selbständigen Veröffentlichung vorbehalten. Hier seien nur einige Beobachtungen mitgeteilt, die dem Verfasser bei Lektüre der Bücher Genesis bis Numeri seit vier Jahren in betreff des Gebrauchs der Gottesnamen in einigen Versionen aufgefallen sind und die gerade jetzt, nachdem LEPSIUS (Reich Christi 1903 No. 1, 4 und 5) mit dankenswerter Energie die textkritische Frage auf die Tagesordnung gesetzt hat, wohl nicht ohne Interesse sein mögen.

Die arabische Uebersetzung in der Londoner Polyglotte pflegt sowohl Elohim wie Jahve durch ein und dasselbe Wort allahu (Gott) auszudrücken, mit Ausnahme einiger Stellen, z. B. Gen 6 5 7 und Num 14 16, wo Jahve analog dem griechischen ὁ κύριος durch „der Herr“ wiedergegeben ist, — LAGARDES Text hat jedoch auch hier allahu — und der Stellen Gen 49 18, Ex 15 6a 6b 11 16 17a, Num 27 16, wo Jahve in der Anrede durch ja rabbi oder ja rabbu ausgedrückt wird. Sogar die Stelle Ex 6 8 lautet hier: „Mein Name ist allahu.“ So weiss man bei diesem arabischen Wort nie, ob in der Vorlage Jahve oder Elohim gestanden hat; daher darf der Araber zu einer Kritik von M in Bezug auf diese beiden Namen nicht benutzt werden.

Ebensowenig darf dies aber geschehen mit den Targumen, den aramäischen Uebersetzungen, von denen hier Targum Onkelos nach der Londoner Polyglotte als Beispiel dienen möge. Da ist nämlich sowohl für Jahve wie für Elohim wie auch für Adonaj die Chiffre יְיָ eingetreten mit Ausnahme der Stelle Gen 5 1b, die aber im Targum Jeruschalmi ebenfalls diese Chiffre hat, und dieselbe Chiffre mit folgendem Elohim steht für Jahve Elohim und für Adonaj Jahve bei M. Im späteren Judentum hat man also das abgekürzte Tetragramm יְיָ, das ja adonaj ausgesprochen wurde, selbst für ursprüngliches Adonaj in den Text gesetzt und sogar den Gottesnamen Elohim dadurch verdrängt. Der ausschliessliche Gebrauch

dieser Chiffre ist demnach nicht, wie LEPSIUS a. a. O. annimmt, das Ursprüngliche gegenüber M, sondern redaktionelle Aenderung. Dann aber sind die Targume in dieser Beziehung für die Textkritik des Hebräers wertlos.

Wenig Abweichungen von M zeigt der hebräisch-samaritanische Text. Wir finden bei ihm Jahve anstatt Elohim Gen 7 9 28 4 31 7 9 16 Ex 6 2 Num 22 22, anstatt Adonaj Ex 15 17. Jahve bei M wird im Samaritaner ausgedrückt durch Elohim oder ha-Elohim Gen 7 1 14 22 20 18 Ex 3 4a, Num 23 3 23 26, durch Jahve Elohe .... Ex 10 2 13 5 13 11, Lev 11 45. Dagegen lesen wir im Sam. Num 10 10 Jahve Elohe .... für Elohe .... bei M. Der von PETERMANN aus dem Orient mitgebrachte Kodex des samaritanischen Hohenpriesters stimmt Gen 7 1 Ex 13 5 mit M überein.

Während so Sam. nur an 19 Stellen von M abweicht, haben wir bei der griechischen Uebersetzung, der LXX[1], in diesen Büchern ca. 180 Abweichungen von M, was bei der heutigen Pentateuchkritik nicht beachtet und berücksichtigt zu werden pflegt! Von ihnen können nur die wichtigsten an dieser Stelle erwähnt und besprochen werden. In M haben wir Jahve: 84mal für ὁ ϑεός (Gen 22-, Ex 37-, Lev 2-, Num 23mal); 22mal für κύριος ὁ ϑεός (davon 16mal Gen 1—10); 18mal für κύριος ὁ ϑεὸς ... (davon 10mal Lev 18—20 22) und 2mal für ὁ ϑεὸς ...; ferner in M Jahve als Zusatz zu anderen Gottesnamen bei LXX: 11mal in der Genesis und 10mal im Exodus. Zu diesen 147 Jahve-Stellen kommen nun nur 13 Elohim-Stellen, an denen LXX von M abweicht und

[1] Selbstverständlich ist bei dieser Untersuchung codex B nach SWETE benutzt und verglichen mit LAGARDE, Genesis 1868, den Fragmenten des hexaplarischen Syrers und der Itala und den Angaben der englischen Konkordanz zur LXX. Für die Urgeschichte Gen 1—10 sind sämtliche codices bei HOLMES verglichen. Dabei ergab sich, dass z. B. Gen 2 4—8 sämtliche Handschriften der LXX an 26 Stellen in der Lesart unter sich übereinstimmen, also an diesen Stellen von einer mangelhaften Ueberlieferung des LXX-Textes keine Rede sein kann.

zwar 6mal durch die Lesart κύριος ὁ θεός und 7mal durch κύριος. Dies Ergebnis zeigt klar und deutlich, dass es sich bei den Abweichungen der LXX im grossen und ganzen nicht um Zufälligkeiten handeln kann, wie sie Uebersetzungs- und Abschreibungsfehler mit sich bringen. Die Behauptung VATERS (Komm. I 79), die Uebersetzer seien willkürlich gewesen und hätten den einen für den anderen Gottesnamen eingesetzt, ist angesichts der sonstigen Regelmässigkeit gerade in der Uebertragung der verschiedenen Gottesnamen, die selbst da sich findet, wo ein schroffer, plötzlicher Wechsel derselben eintritt, nicht gerechtfertigt. Selbst FRANKEL, der der LXX sehr kritisch gegenübersteht, muss die Genauigkeit in der Uebertragung der Gottesnamen seitens der Uebersetzer zugeben („Ueber den Einfluss . . ." S. 26 f., „Vorstudien" S. 178). Dagegen behauptet er nun Ungenauigkeit seitens der Abschreiber, wie vor ihm schon GEDDES bei VATER I 79. Aber zugegeben auch, dass sich in der LXX manche Schreibfehler finden, wie kommt es, dass die Abschreiber sich 147mal bei den Jahve-Stellen und nur 13mal bei den Elohim-Stellen verschrieben haben? Ausserdem gehen gewisse Handschriftenklassen der LXX häufig gerade in dem Gebrauch der Gottesnamen zusammen, so dass ich durch dies Merkmal die Minuskeln 19, 82, 108 als zusammengehörig erkannte, ehe ich wusste, dass es lucianische sind. Endlich spricht aber gegen häufigeres Verschreiben der Gottesnamen in den griechischen Handschriften der LXX der Umstand, dass beispielsweise die 84 ὁ θεός-Stellen der LXX, an denen in M Jahve steht, ca. 70mal durch Itala und / oder Syr. Hex. bestätigt werden. Demnach handelt es sich um eine regelmässige Erscheinung, M bevorzugt Jahve, LXX ὁ θεός. Welcher Text ist ursprünglich?

Die wenigen, die sich neuerdings mit der Frage beschäftigt haben, sind, soweit sie nicht wegen der „Mangelhaftigkeit" des LXX-Textes auf eine genauere Untersuchung verzichtet haben, übereinstimmend der Meinung, Jahve sei ursprünglich

und in der durch LXX vertretenen Rezension durch Elohim ersetzt worden aus Scheu vor dem heiligen Tetragramm. So schreibt KLOSTERMANN, Pentateuch S. 37: es „hat Elohim auch das Jahve in LXX an fünf sicheren Stellen gänzlich verdrängt", vgl. auch SWETE, Introduction S. 327. Auf den ersten Blick hat diese Meinung sehr viel für sich. Finden wir doch als Analogon in der Chronik oft Elohim, wo wir im älteren Königsbuch Jahve lesen. Wäre nun aber jene Meinung richtig, wie kommt es dann, dass die Vorlage der LXX an so vielen Stellen, z. B. Gen 11—50 an etwa 100 Stellen, doch noch Jahve hat stehen lassen? Drückt nicht schon die Uebersetzung κύριος die Aussprache adonaj in der Vorlage und damit die Scheu vor dem Tetragramm genügend aus? Wenn das Bestreben dahin ging, Jahve durch ὁ θεός zu ersetzen, warum fügt dann LXX an 10 Stellen, wo bei M eine Form von Elohim steht, noch κύριος hinzu und handelt gegen den eigenen Grundsatz? Solange nicht nachgewiesen ist, warum gerade an jenen 84 Stellen ursprüngliches Jahve in Elohim bei LXX verwandelt ist, ist es wissenschaftlich erlaubt, auch die andere Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass nämlich an diesen Stellen ursprüngliches, von der LXX als ὁ θεός bewahrtes Elohim von M in Jahve verwandelt sei. Diese Möglichkeit kann sofort für einige Stellen durch Heranziehung anderer Versionen zur Gewissheit erhoben werden. Gen 4 1 lesen wir in M Jahve, in sämtlichen LXX-Handschriften ὁ θεός, in der Vulgata deus und Origines sagt: an dieser Stelle habe ὁ Ἑβραῖος καὶ ὁ Σύρος (nicht unsere Peschittho!) ἐν θεῷ. So sprechen hier gewichtige Zeugen für ursprüngliches Elohim, was GEDDES und ILGEN auch veranlasst hat, es hier als ursprünglich anzunehmen. Gen 15 6 stehen M und Sam. mit der Lesart Jahve allein, denn N. T. (Röm 4 3 Gal 3 6 Jak 2 23), Itala, Pesch., Vulg. treten für die Lesart der LXX ein, die textkritisch als ursprünglich anzunehmen ist. Dieselben Zeugen mit Ausnahme von N. T. gehen Gen 30 27

mit LXX; Ilgen nimmt Elohim als ursprünglich an. Ex 19 3b haben LXX, Syr. Hex., Itala, Pesch. und ein hebräisches Manuskript Elohim; Vulg. hat wie M Jahve. Num 23 3a gehen gegen M, Vulg. und Pesch. in der Lesart Elohim LXX, Syr. Hex., Itala und Sam. zusammen. Endlich finden wir Num 23 26 M und Pesch. völlig isoliert, denn Sam., LXX, Syr. Hex., Itala und Vulg. haben Elohim. Textkritisch ist an diesen sechs Stellen eine Redaktion auf seiten der von M dargebotenen Rezension anzunehmen. Ist aber die Lesart der LXX an diesen Stellen ursprünglich, so gewinnt es an Wahrscheinlichkeit, dass dasselbe auch an anderen Stellen, die von M abweichen, der Fall ist.

In den Kapiteln Gen 12—16 erscheint in dem heutigen hebräischen Text kein Elohim; wir finden es aber bei LXX 12 17 13 10a 10b 13 14 15 6 7 16 5 und 15 18 (D) für Jahve bei M. Ein besonderer Grund für LXX, an jenen neun Stellen Jahve in Elohim zu ändern, liegt nicht vor; wohl aber ist es erklärlich, dass M der Gleichmässigkeit im Gebrauch der Gottesnamen halber in diesen Kapiteln jedes Elohim getilgt hat, wie es ebenso der Fall zu sein scheint Ex 16 7b 8c 9 33. In Ex 19 haben wir an neun Stellen dieselbe Art der Verschiedenheit zwischen LXX und M. Angenommen nun, LXX habe hier redaktionell geändert, wie erklärt es sich dann, dass an neun Stellen bei ihr in diesem Kapitel κύριος stehen geblieben ist? Warum ist nicht auch da geändert, wenn das Bestreben doch dahin ging, Jahve zu tilgen? Umgekehrt ist es aber erklärlich, dass M in diesem Kapitel 9mal Elohim der Gleichmässigkeit halber in Jahve verwandelt und nur 3mal ha-Elohim „die Gottheit“ stehen lässt. Ex 24 2 3 5 16 liegt derselbe Fall vor; wohl verständlich ist eine Redaktion auf seiten von M, da dann bei ihm Elohim nur in den Redensarten „Gott Israels“ 24 10, „die Gottheit“ 24 11 und „Berg Gottes“ 24 13 stehen geblieben und ausserdem für die beiden LXX-Ausdrücke „Herrlichkeit Gottes“ 24 16 und „Herrlichkeit

Jahves" 24 17 der eine Ausdruck „Herrlichkeit Jahves" eingetreten ist. HOLZINGER nennt den Gebrauch der Gottesnamen 24 3—8 ein für die Quellenscheidung unlösbares Rätsel und fragt, ob Jahve in M wohl Korrektur sei! Ferner ist augenscheinlich Ex 25—40 an den Stellen 28 29 32 30 35 30 36 2 ursprüngliches Elohim, das LXX voraussetzt, bei M redaktionell in Jahve verwandelt, und ebenso Lev 3 9 22 18, so dass sich dann in letzterem Buch infolge jener Redaktion bei M kein alleinstehendes Elohim mehr findet, ausser in einer bestimmten, stehenden Redensart. Endlich, um auch ein Kapitel aus Numeri anzuführen, ist es doch zweifellos, dass Num 22, wo wir in LXX einen Wechsel zwischen ἄγγελος τοῦ θεοῦ (8mal) und ἄγγελος Κυρίου (2mal) haben, während bei M nur der „Engel Jahves" vorkommt, die Redaktion, wie die Gleichmässigkeit zeigt, bei M und nicht bei LXX stattgefunden hat. Ich denke, diese 44 einzeln angeführten Stellen genügen an diesem Orte zum Beweise dafür, dass die Redaktion in den Gottesnamen im allgemeinen nicht bei LXX, sondern bei M erfolgt ist.

Ist es nun aber bei der notorischen Scheu vor dem Tetragramm in späterer Zeit nicht unmöglich, dass so oft ursprüngliches Elohim in Jahve verwandelt ist? Haben wir nicht gerade in den Elohimpsalmen ein Zeugnis dafür, dass man umgekehrt ursprüngliches Jahve in Elohim verwandelt hat? Ist es demnach nicht das Wahrscheinlichste, dass in unserem Fall doch LXX den jüngeren, geänderten Text bietet? Unzweifelhaft haben wir in jenen Psalmen eine „elohistische" Redaktion vorliegen, aber ausser jenem 2. und 3. Psalmbuch haben wir auch noch ein 4. und 5., die später sind als jene; und in diesen kommt nun merkwürdigerweise wieder der Name Jahve vor und zwar nach BAETHGEN 339mal gegenüber 7 Elohim-Stellen. Dies muss zusammenhängen mit der Aussprache adonaj für Jahve; seitdem das geschah, lag kein Grund mehr vor, das geschriebene Tetragramm, das fortan ja nur als Chiffre

diente, zu meiden. Im Gegenteil, nun trat es auch für Adonaj und für Elohim ein und hat schliesslich im Targum diese Namen gänzlich verdrängt. Demnach dürfen wir wohl für M eine „jahvistische" Redaktion der Gottesnamen annehmen, die Elohim an vielen Stellen, vor allem nach Ex 6 3 getilgt hat.

Wir kommen nun zu den κύριος ὁ θεός-Stellen der LXX, die uns in anderer Beziehung einen Einblick gewähren in die Redaktionsthätigkeit, die in betreff der Gottesnamen stattgefunden hat. Wie oben erwähnt, findet sich für Jahve bei M 16 mal κύριος ὁ θεός in der Urgeschichte der LXX. Da ist nun im höchsten Grade beachtenswert. dass wir bei LXX in diesen Kapiteln nur 3 mal 4 3 8 20 10 9b sicher den Ausdruck κύριος haben; im übrigen kommt in diesen Kapiteln nur ὁ θεός und κύριος ὁ θεός vor. Da liegt doch der Schluss nahe, dass das Fehlen von κύριος Gen 1—10 dadurch zu erklären ist, dass es redaktionell getilgt ist. Aus welcher Vorlage ist aber dann der LXX-Text entstanden? Kann M die Vorlage sein? Wäre es der Fall, dann müsste die von LXX überlieferte Rezension Jahve an 10 Stellen weggelassen und an 5 Stellen durch ὁ θεός ersetzt haben, ausserdem wäre an 16 Stellen von ihr ὁ θεός und an 5 Stellen κύριος hinzugefügt worden. Diese letztgenannte Hinzufügung von κύριος ist nun aber unmöglich, da sie ja der Tendenz der LXX, in der Urgeschichte κύριος zu meiden, widerstreitet. M kann also nicht die Vorlage sein, die von LXX geändert wurde. Nun ist es aber möglich, aus LXX selbst einen älteren Text zu gewinnen. Denn ist es bei dem Fehlen von κύριος und dem Wechsel von ὁ θεός und κύριος ὁ θεός in diesen Kapiteln nicht die einfachste Lösung anzunehmen, dass das κύριος ὁ θεός in diesen Kapiteln durch Hinzufügung von Elohim zu ursprünglichem Jahve, dessen Lesung damit verhindert werden sollte, entstanden sei? Dann wäre Jahve nur stehen geblieben an den beiden Stellen, wo von einem Opfer die Rede ist 4 3 und 8 20 und in der sprichwörtlichen Redensart 10 9b. Ist diese Auffassung richtig, so muss

die Form κύριος ὁ θεός in der LXX zurücktreten, wo κύριος häufiger erscheint. So finden wir es nun auch Gen 11 — Num 36, in welchen 143 Kapiteln nur 6 mal κύριος ὁ θεός für Jahve vorkommt! Während nun eine Entstehung der LXX-Rezension aus M unmöglich war, ist wohl erklärlich, dass unser heutiger hebräischer Text aus der durch LXX bewahrten Rezension entstanden sei. Dazu war es nur nötig, dass durch die „jahvistische“ Redaktion, die wir oben kennen gelernt haben, in c. 2, 3 an den ὁ θεός-Stellen Jahve hinzugefügt wurde und c. 4—10 Jahve eintrat für ὁ θεός und κύριος ὁ θεός. An 5 Stellen aber lesen wir bei M Elohim ($6_{12\,18\,22}$ 8_{15} 9_{12}), wo bei LXX κύριος ὁ θεός steht. Wenn nun auch an diesen Stellen, wie es unsere These fordert, Jahve ursprünglich ist, wie kommt es dann, dass wir jetzt bei M Elohim lesen? Nun haben wir in dem Abschnitt 1_1—6_8 an 5 Stellen ($4_{1\,4\,13}$ $6_{6\,7}$) in LXX ὁ θεός, wo wir jetzt in M infolge der „jahvistischen“ Redaktion Jahve haben, dagegen findet sich in dem Abschnitt 6_9—11 keine „jahvistisch“ geänderte Stelle bei M, sondern wo LXX ὁ θεός hat, lesen wir auch bei M Elohim und an jenen 5 Stellen ($6_{12\,18\,22}$ 8_{15} 9_{12}) sogar für κύριος ὁ θεός d. h. ursprüngliches Jahve: in dem einen Abschnitt überwiegt bei M ganz und gar Elohim, in dem anderen Jahve, das eine ist ein „elohistischer“, das andere ein „jahvistischer“ Abschnitt, beide getrennt durch den Anfang einer neuen „grossen“ Parasche 6_9! Der Gebrauch der Gottesnamen in M ist hier wie auch an anderen Stellen beeinflusst durch die für den synagogalen Gebrauch bestimmte Perikopeneinteilung; in derselben Perikope wünscht man möglichst wenig einen Wechsel der Gottesnamen! Da die Perikopeneinteilung aber im Laufe der Zeit mannigfache Veränderungen erlitten hat und die darauf bezügliche Redaktion sich oft mit der „jahvistischen“ kreuzt, so ist der Nachweis an vielen Stellen nicht mehr möglich. Dass aber jener Einfluss bei der Gestaltung der Gottesnamen in M mitgewirkt hat, zeigen deutlich die ersten Kapitel der

Genesis. Es ist ein für die gesamte Quellenscheidung verhängnisvoll gewordener Fehler der Pentateuchkritik von Anfang an gewesen, das Jahve Elohim in c. 2 und 3 an sämtlichen Stellen als aus derselben Lesart entstanden anzunehmen, sei es aus Elohim (Ilgen) oder Jahve. Wie LXX aber zeigt, haben wir vielmehr als ursprünglich einen Wechsel von Elohim und Jahve anzunehmen und zwar Jahve als ursprünglich nur an den Stellen 2 15 16 18 22 3 1^a^ 8^a^ 8^b^ 9 14 21 23, wo wir nach den massgebenden Zeugen jetzt in der LXX κύριος ὁ θεός lesen. Durch Hinzufügung von Elohim an diesen Stellen entsteht die Lesart der von LXX überlieferten Rezension, bei der wir noch keine Rücksichtnahme auf die Perikopeneinteilung haben. Auf diese „elohistische" Redaktion folgt die „jahvistische" des von M dargebotenen Textes, wie die Jahve-Psalmen Buch 4 und 5 auf die Elohim-Psalmen Buch 2 und 3 folgen. Die „jahvistische" Redaktion fand nun zu einer Zeit statt, als die Einteilung in die „kleinen" Paraschen in Geltung war. So erklärt es sich, dass nicht auch das Elohim in 1 1—2 3 ihr zum Opfer gefallen ist, sondern ihr Beginn mit dem Anfang der Parasche 2 4 zusammenfällt. Andererseits ist auch noch 3 22—24 von dieser Redaktion in v. 22 betroffen, während v. 23 schon „elohistisch" redigiert war (vgl. LXX). Von c. 4 an verfährt die „jahvistische" Redaktion in der Art, dass sie nicht Jahve hinzufügt, sondern es an die Stelle von Elohim setzt. Aber nicht jedes Elohim ist in den „jahvistischen" Perikopen getilgt worden; man hat es da stehen gelassen, wo es besonders motiviert war. So ist Elohim geblieben Gen 1 1 bis 2 3, da dieser Name nach späterer Auffassung der besondere Name des „Schöpfers" war; so darf 3 1^b^ 3 5 das Tetragramm nicht in profanem Munde erscheinen; so muss Elohim bleiben in der alten Namenserklärung 4 25; so wird 5 1^a^ 1^b^ Elohim nicht getilgt, weil es auf den Elohim gebrauchenden Abschnitt c. 1 Bezug nimmt, und dem Anfang des Kapitels entsprechend auch nicht 5 22 24^a^ 24^b^. Die ursprüngliche Les-

art 5 29 ist, wie die LXX-Handschriften zeigen, nicht ohne weiteres ersichtlich. Zum Schluss seien hier noch einige Stellen erwähnt, wo wir in M, wie Gen 6 12 13 22 8 15 9 12, Elohim haben, während LXX eine andere Lesart hat. Gen 21 2^b und 6 ist die Erfüllung von 17 15 ff., wo Elohim gebraucht ist; mit Rücksicht darauf scheint in M das κύριος der LXX in Elohim geändert zu sein; ebenso Ex 13 19 mit Rücksicht auf Gen 50 25. Ex 13 19 steht ausserdem in einer „elohistischen“ kleinen Parasche 13 17—22, bei der v. 21, wie LXX zeigt, erst später „jahvistisch“ redigiert wurde. Ex 20 1 ist der Anfang eines aus „elohistischen“ Paraschen bestehenden Abschnittes 20 1—21 und scheint mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang „elohistisch“ in M redigiert zu sein; nur der Dekalog gebraucht in diesem Kapitel andere Gottesnamen.

Aus dem bisher Ausgeführten ergiebt sich, dass die Rücksichtnahme auf die Vorlesung im Gottesdienst eine grosse Rolle bei der Gestaltung der Gottesnamen in M gespielt hat, wovon wir in der LXX noch nichts spüren. Bei solcher Sachlage erklärt es sich nun, weshalb wir beim Samaritaner so grosse Uebereinstimmung mit M vorfinden. Denn wenn die Samaritaner bei der Uebernahme der Thora die Wahl hatten zwischen der uns in der LXX erhaltenen Rezension und der für die Zwecke des Gottesdienstes geänderten M-Rezension, so war es keine Frage, dass sie die letztere nehmen mussten aus Rücksicht auf ihren Gottesdienst. So ist die Uebereinstimmung von M und Sam. kein Beweis gegen unsere Ausführungen. Die zeitliche Reihenfolge, die sich uns textkritisch für den Gebrauch der Gottesnamen ergeben hat: Wechsel von Jahve und Elohim, elohistische Redaktion, jahvistische Redaktion, hat Popper, „Ursprung des Monotheismus“ S. 73 ff., schon als Gang der Entwicklung angedeutet; dass sie den Wandlungen der synagogalen Anschauungen entspricht, bedarf keines Beweises. Dass aber auch in anderen Büchern des A. T. in den Gottesnamen redaktionelle Aenderungen stattgefunden haben,

zeigt ausser dem schon angeführten Beispiel der Psalmen der in M und LXX verschiedene Gebrauch der Gottesnamen bei Jeremia und Ezechiel. Auch im 2. Samuelis habe ich in den lucianischen codices der LXX im gewissen Sinne eine „jahvistische“ Redaktion der Gottesnamen angetroffen. An Analogien zu der hier vorgetragenen Ansicht fehlt es also nicht.

Das wird nach dem vorgelegten Material wohl nicht bestritten werden können, dass im Pentateuch Redaktionen in betreff der Gottesnamen stattgefunden haben, und dass Lepsius mit Recht die Gottesnamen variable Elemente des Textes nennt. Damit ergeben sich aber schwerwiegende Folgen für die heutige Pentateuchkritik. Denn schon die bei der LXX vorgefundene Redaktion in den Gottesnamen Gen 1—10, die nicht mit dem Hinweis auf die „Mangelhaftigkeit“ der LXX-Handschriften bestritten werden kann, denn sämtliche Handschriften stimmen in dem Zurücktreten von κύριος in diesen Kapiteln überein, genügt, um die Wertlosigkeit der Gottesnamen für die Quellenscheidung darzuthun. Ebenso aber ergiebt sich dies aus der weit umfangreicheren „jahvistischen“ Redaktion bei M. Wollte man nun in der heute üblichen Weise die Gottesnamen an dem textkritisch ermittelten ältesten Text als Quellenscheidungsmittel erproben, so würde ein solcher Versuch schon an 9 Stellen im Exodus scheitern, an denen wir in jenem Text nach Ex 6 bei „P“ Elohim finden! Demnach ergiebt sich, dass bei der Beurteilung der Quellen die Gottesnamen absolut keine Rolle spielen dürfen! Wir sind für die Quellenscheidung im Pentateuch gänzlich auf die anderen Kriterien angewiesen. Ob sie für die sog. „neuere Urkundenhypothese“ ausreichen, oder ob nicht eine andere Hypothese mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, müssen weitere Untersuchungen zeigen. Die „sicheren und übereinstimmenden Ergebnisse“ der heutigen Pentateuchkritik sind kein Beweis gegen die hier dargelegten textkritischen Bedenken, da man zu jenen Ergebnissen unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit der Gottes-

namen in M gekommen ist. Dass diese Voraussetzung falsch ist, wurde hier textkritisch zu zeigen versucht.

Dasselbe ergiebt sich nun aber auch aus einer unbefangenen Betrachtung der Geschichte der Pentateuchkritik seit ASTRUC in Bezug auf die Gottesnamen. In diesem Punkte ist sie unleugbar in völliger Selbstzersetzung begriffen. ASTRUC nimmt zwei Hauptquellen an, von denen die eine Elohim, die andere Jahve gebraucht. ILGEN erkennt, dass die Elohimstücke nicht von einem Verfasser herrühren können und nimmt darum zwei Elohim schreibende Quellen an. Aber erst HUPFELD gelingt es, einem zweiten Elohisten zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen. Durch BUDDE haben wir dann einen zeitweilig Elohim schreibenden Jahvisten erhalten, STEUERNAGEL sieht sich um des Gebrauchs der Gottesnamen willen genötigt, auch „E“ noch weiter zu teilen, und HOLZINGER schreibt: Die Gottesnamen sind „nicht das unterscheidende Eigentum zweier verschiedener Schriftsteller, sondern wahrscheinlich verschiedener Zeitalter und religiöser Schulen“. Trotz all jener Zerteilungen kommt aber die heute herrschende Methode ohne „Redaktor“ oder „Verschreibungen“ nicht aus, wie folgende Beispiele zeigen mögen. Der ganze Charakter von Gen 17 gleicht demjenigen vollständig, der uns sonst in der „P“ genannten Schicht entgegentritt. P gebraucht vor Ex 6 Elohim, Gen 17 1 aber steht Jahve, gestützt durch sämtliche Versionen. Aus reiner Willkür wird hier der Hypothese zuliebe eine „Verschreibung“ angenommen! Gen 21 1 enthält nach allgemeiner Anschauung eine „unbegreifliche Tautologie“. Daher muss die zweite Hälfte dieses Verses einer anderen Quelle angehören als die erste; diese ist vom Jahvisten, jene also von „P“. Der Gottesname aber lautet beide Male Jahve und zwar hat „der Redaktor in der zweiten Hälfte ursprüngliches Elohim in Jahve verwandelt“ — aber keine der Uebersetzungen hat eine Abweichung! Gen 28 20—22 gehören nach allgemeiner Anschauung „E“, nun steht aber 21b Jahve! — Um andere Ausnahmen

beim Jahvisten zu erklären, hat man gemeint, wenn ein Israelit einen Heiden (Jde 1 7 40 8 41 16 41 25 28 32) oder ein Heide einen Israeliten (Gen 43 29) anrede, so gebrauche „J" Elohim. Aber der doch heidnische Philisterkönig Abimelech (Gen 26 28) gebraucht Jahve! Ex 7 8—11 haben wir die Geschichte der ägyptischen Plagen, grösstenteils von „E" stammend, doch der Gottesname lautet Jahve! STRACK (Komm. z. Ex. S. 195) schreibt: es „hat die Arbeit des Analysierens hier zu sicheren Ergebnissen in Bezug auf die Einzelheiten nicht geführt" (vgl. HOLZINGER, Komm. z. Ex. S. 22). Die Methode versagt also hier. Dasselbe aber ist der Fall Num 22—24 in der Bileamperikope. Num 22 22—35 soll J angehören, nun steht 22a Elohim; beim Sam. lesen wir dafür Jahve. Da wird nun auf einmal die Lesart der Version als ursprünglich angenommen! Dass aber LXX an den 12 anderen Stellen, an denen in diesem Abschnitt ein Gottesname vorkommt, 10mal abweichend von M ὁ θεός ausdrückt, wird gewöhnlich nicht erwähnt. Für die c. 22—24 hat man die Regel aufgestellt, „Gott wird da, wo der Verfasser redet, Elohim genannt". Der Verfasser redet 23 5 16 24 1 und gebraucht Jahve! Der Hypothese zuliebe lässt PATERSON in seinem Text 23 5 diesen Gottesnamen aus und ersetzt ihn 23 16 nach der LXX durch Elohim! Wenn aber zu dieser Stelle LXX herangezogen wird, warum nicht auch 23 8a 8b 12 26 24 13b? Da würde die Heranziehung der LXX aber nicht ratsam sein, denn die Hypothese lautet: „In den Reden Bileams und Balaks wird der Gottesname Jahve gebraucht" und LXX hat ὁ θεός. Aber auch bei M gebraucht Bileam in seiner Rede 22 38 Elohim und 23 27 redet Balak von Elohims Augen! So sind die zur Rechtfertigung der Ausnahmen im Gebrauch der Gottesnamen bei den verschiedenen Quellen aufgestellten Regeln samt und sonders wertlos! Die Ausnahmen können von der heutigen Methode nicht befriedigend erklärt werden. Dadurch wird auch von dieser Seite her unser textkritisch gewonnenes Ergebnis bestätigt, dass über-

haupt die Gottesnamen als Kriterium für die Quellenscheidung vollständig wertlos sind.

Soeben ist der Kommentar von HOLZINGER zu Numeri erschienen. Da lesen wir S. 107: „Der Gebrauch von Jahve und Elohim ist, wie Sam. und LXX nahelegen, in der Bileamperikope zum Teil gründlich in Verwirrung geraten und leistet keinen Führerdienst.“ Ist es dann aber nicht richtiger, auch an den 160 übrigen Stellen, wo in Genesis—Numeri Abweichungen zwischen M und LXX in den Gottesnamen vorliegen, auf die Führerdienste der Gottesnamen bei der Quellenscheidung zu verzichten? „Wer steht uns dafür, dass überall der echte Name (sc. in M) stehen geblieben sei?“ so hat doch HOLZINGER (Einl. S. 46) schon vor 10 Jahren gefragt! Wann wird man endlich von dem Dogma der Unversehrtheit von M in den Gottesnamen abgehen?

II. Miscellen.

Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung. Zu den Versen, die deshalb ein besonderes Interesse beanspruchen, weil sie trotz ihrer Zugehörigkeit zu dem durchaus brahmanisch-orthodoxen Veda ihrem Versmass wie Inhalt nach ein episches Gepräge tragen, gehören einige Çloken, die zunächst nichts weiter als der Ausdruck eines spitzfindigen Gedankens zu sein scheinen. Sie lauten[1]: „Der Mann steigt als Mann in seine Frau hinein und als Same in seine Mutter. In letzterer sich verjüngend, wird er im zehnten Monat wiedergeboren. Deshalb heisst sie (die Frau) Gebärerin, weil er von ihr geboren wird.“ Ganz ähnlich sagt nun aber auch Manu[2]: „Der Gemahl steigt in die Gattin hinein, wird dort Embryo und alsdann geboren, deshalb heisst sie Gebärerin, weil er in ihr aufs neue ersteht.“ Die im Verlaufe so langer Zeit so wenig modifizierten Verse gehören also offenbar einer alten, mehr der volkstümlichen Richtung zugewandten Traditionslitteratur an. Ihr Inhalt lehrt eine Form der Seelenwanderung als existent, nach der die Befruchtung des menschlichen Weibes als eine Neuzeugung des Mannes durch das Weib aufgefasst wird, so dass der Mann durch die Geburt eines Sohnes seine eigene Persönlichkeit verdoppelt, d. h. zu seinem eigenen Vater

---

[1] Aitareyabrāhmaṇa 7, 13.

[2] Manu 9, 8: patir bhāryām sampraviçyā garbho bhūtvā iha jāyate, jāyāyās tad hi jāyātvam yad asyām jāyate punaḥ. Vgl. Böhtlingk, Indische Sprüche 4492, 4659.

oder eigenen Sohne wird. Da diese Idee durch die beiden gegebenen Belege sich als zugleich volkstümlich und doch für den Gesichtskreis des vedischen Brahmanismus vorhanden erweist, d. h. im geistigen Mittelpunkte der altindischen Auffassungsweise gestanden haben muss, so wollen wir sie im folgenden auf ihren völkerpsychologischen und kulturgeschichtlichen Wert näher zu prüfen unternehmen. Wie wichtig sie für Indien ist, scheint mir schon das Wort dvija, Brahmane, zu lehren, das nur als „Zweimal-Geborener" in unserem Sinne zu verstehen ist. — Die Götter sprechen einmal in einem vedischen Text[1], auf das Weib hindeutend, zum Manne: „sie ist es, die euch wiedergebären soll," und als Frucht einer Opferkenntnis gilt die Verheissung[2]: ihm wird ein wesensgleicher Sohn geboren, wer solches weiss. — Dass die behandelte Glaubensvorstellung uralt ist, lehrt ihre bereits im Rigveda eine so grosse Rolle spielende Uebertragung auf den Gott des Blitzes, von dem gesagt wird[3], dass er „als zeugungskräftiger Mann in ihnen (den Gewässern) den Fötus entstehen liess, zugleich aber ist er (ihr) Sprössling und sie liebkosen ihn. Als Enkel der Wasser kleidet er sich gewissermassen in den sichtbaren Körper eines anderen, ohne sein charakteristisches Gepräge zu verlieren". Das Gewitter gilt als Zeugung, der Blitz als der in die Wasser den Keim der Fruchtbarkeit hineintragende Gott. Er ist der Herr der Wasser (ihr Gemahl) und zugleich ihr Kind. „Denn der Blitz, wenn er aufgeleuchtet hat, tritt wieder in den Regen hinein"[4], wie die nüchterne Sprache der vedischen Prosatexte interpretiert. Das Agni-Mysterium in dieser Form ist noch der

---

[1] Aitareyabrāhmana 7, 13: eṣā (strī) vo jananī punaḥ.

[2] Taittiriyabrāhmana 3, 9, 23, 2: ā asya putrah pratirūpo jāyate ya evam veda.

[3] Ṛgveda 2, 35, 13: sa īm vṛṣā ajanayat tāsu garbham, sa īm çiçur dhayati, tam rihanti, so apām napāt anabhimlātavarṇo anyasya iva iha tanvā viveṣa; varṇa ist hier schon mehr als Farbe, obgleich die Vorstellung des rotfarbigen anthropomorphen Gottes zu Grunde liegen mag, der seiner Gestalt nach „gewissermassen" (iva) ein anderer wird, d. h. im Grunde sich doch gleich bleibt. iha heisst „hier" im Sinne von „hier vorhanden", „offensichtlich". Vgl. Vers 9.

[4] Aitareyabrāhmana 8, 28: vidyud vai vidyutya vṛṣṭim anupraviçati.

Mythologie des Mahābhārata bekannt. Dort erscheint[1] das in den Wassern versteckte Feuer unter dem Namen Saha oder Āpa. Seine Gattin ist Muditā und beider Sohn der grosse Agni. Hier ist die Persönlichkeit des Agni also bereits mythologisch gespalten und eine leere Figur (Muditā) zu der des Wolkenwassers zuerfunden. Wenn man davon ausgeht, dass das (Blitz-) Feuer die (Wolken-) Wasser als seine eigene Mutter schwängert, d. h. den Kreislauf sich wiederholen lässt, so wird Agni zu seinem eigenen Grossvater. So heisst es von ihm bereits in einem Kernbuch des Rigveda, dass er als (sein eigener) Grossvater im Leibe der Mutter aufleuchtet[2], und das Mahābhārata[3] sagt: „Die Gewässer heissen deine Mutter und du bist die Mutter der Gewässer.“ Offenbar heisst das gewöhnliche Kompositum tanūnapāt[4] nichts anderes als: „Enkel seiner Selbst.“ Tanūnapāt ist eine Manifestation Agnis. Die gegebenen Beispiele genügen, um die indische Vorstellung der Regeneration des Vaters resp. Grossvaters im Kinde resp. Grosskinde als kultur- und mythengeschichtlich vorhanden zu erweisen. Ich darf indes den Hinweis darauf nicht unterlassen, dass diese Idee bereits dem grauesten Altertum angehört haben muss. Ihre Wichtigkeit hat GRIMM erkannt, wenn er[5] davon spricht, dass die Macht der Heroen nichts als ein Reflex der Stärke der ihnen als Väter zugeteilten Götter sei, „da das Zeugen ein Wieder-

---

[1] HOLTZMANN, Agni 19 citiert Mahābhārata 3, 222, 1 = 14 208.

[2] Ṛgveda 6, 16, 35 sagt: garbhe mātuḥ pituḥ pitā vididyutāno akṣare.

[3] Mahābhārata 19, 13957. Man kann sich diese Verwandtschaftsverhältnisse im Schema so vergegenwärtigen: A1 heiratet eine B. Aus dieser Ehe entspringt A2. Dieser heiratet ebenfalls B. Dann ist, da A1 = A2 ist, der Mann A1 sein eigener Vater. Wenn nun aber aus der Ehe von A2 mit der eigenen Mutter B ein Sohn A3 entspringt, ist dieser als wesensgleich mit seinem Vater A2 sein eigener Vater und als wesensgleich mit A1 sein eigener Grossvater. Die Mahābhāratastelle ist allerdings etwas konfus, sie drückt aber denselben Gedanken aus, obgleich ihr Verfasser das genealogische Verhältnis offenbar nicht mehr verstanden hat.

[4] S. Petersburger Sanskritwörterbuch unter tanūnapāt. Daselbst allerdings eine falsche Erklärung des Wortes und die Uebersetzung von napāt durch „Sohn“ statt durch „Enkel“.

[5] GRIMM, Myth.[4] 1, 317 f.

holen, und der Sohn ein Abbild des Vaters ist, weshalb in unserer Sprache tiefsinnig avarā Bild, avaro Kind ausdrücken". Die mythologische Konsequenz dieser Auffassung zeigt sich z. B. in der Thatsache, dass Odin und Thor, die Hauptgötter des alten Asgar, nach der Götterdämmerung nicht wiedererscheinen, sondern sich „in ihren Söhnen verjüngen"[1]. Das mythenbildende Prinzip, die ideelle Existenz des göttlich gedachten Vaters in der Wesenheit des Sohnes zu wiederholen oder in den Wesenheiten der Söhne zersplittert zu manifestieren ist zu sehr anerkannt, um bewiesen werden zu brauchen. Sie findet einen beredten und wichtigen Ausdruck in der Thatsache der Patronymica. Oft werden bei indogermanischen Völkern wie bei semitischen Stämmen ganze Geschlechter mit demselben, bei der einzelnen Persönlichkeit variierten Namen versehen[2]. Bereits BASTIAN spricht von demselben Phänomen auf griechischem Boden als Beweis für die geglaubte Wiedergeburt des Grossvaters im Sohne[3], und erwähnt das gleiche bei dem neuindischen Volk der Ghonds, die dadurch „den Grossvater im Enkel verjüngen wollen"[4]. Eine solche Regeneration ist nach der Auffassungsweise primitiver Völker, die auch in der Seele etwas Materielles sahen, nur möglich, wenn diese von dem Vater resp. Grossvater dem Nachfolger überlassen, d. h. wenn der betreffende erstere tot ist. Dies tritt klar in manchen Gebräuchen hervor.

Wenn eine schwangere Frau in Norwegen von einem Verstorbenen träumt, so glaubt man, dass dieser einen Namensvetter sucht und das später geborene Kind, wenn alles gut gehen soll, nach dem Verstorbenen genannt werden muss.

---

[1] GRIMM, Myth.[4] 2, 687.

[2] Ich erinnere an den semitischen, durch das AT bezeugten Stamm, in dem der Jahvename zu Hause ist, an die im Verhältnis von Vater zu Sohn stehenden altnordischen Thōrōlfr-Thōrsteinn-Thōrgrīmr (Eyrbygg 6, 8, 16, 26), an indische Mythenfiguren wie den Sahasrānika als Sohn des Çatānika, und an die altvedischen Geschlechter der Tṛtsu, die mit den Turvaça und Trasadasyu verwandt sind; in diesen Familien wird der Name also stets mit der Wurzel tar = besiegen gebildet.

[3] BASTIAN, Elem. 80.

[4] Ibid. Zeitschr. f. Ethnol. 6, 363 und Vorstellungen 18.

Träumt die Schwangere von einer Mannsperson und gebirt dann ein Mädchen, so muss der Mannesname zu einem Frauennamen verdreht werden und umgekehrt[1]. — In einigen Gegenden Bulgariens giebt man dem Kinde nicht den Namen des Grossvaters, weil man sagt, dass sonst einer von beiden sterben werde[2]. — Wird in Klein-Popo ein Kind geboren, so befragen die Eltern das Orakel, ob in das neugeborene Kind eine Seele von mütterlicher oder väterlicher Seite und welche Bestimmte eingegangen sei. Von der Antwort des Orakels hängt die Benennung des Kindes ab, welches den Namen des oder der Verstorbenen enthält, dessen oder deren Seele in das Kind übergegangen ist[3].

Leicht könnte unsere ganze Theorie[4] an dem naheliegenden Einwand zum Scheitern gebracht werden, dass der Tod des Vaters vor oder während der Geburt des Sohnes eine seltene Ausnahme bilde gegenüber der Norm des Zusammenlebens beider und der Erziehung des letzteren durch den ersteren. Die Betrachtung der antiken Kulturzustände erweist indessen diesen Einwand als hinfällig. Längst hat man das alte und weitverbreitete HILDEBRAND-Motiv des Kampfes zwischen Vater und Sohn als Erweis dafür verarbeitet, dass der herangewachsene

---

[1] LIEBRECHT, Volksk. 311. Sollten nicht Eigennamen wie Louise, Georgine, Heinriette u. s. w. auf ein ähnliches psychologisches Moment zurückzuführen sein?

[2] STRAUSZ, Bulgaren 296.

[3] Zeitschr. f. Ethnol. 23, 59.

[4] Am klarsten hat bisher wohl HANUŠ das Richtige erkannt, wenn er (Die Wissenschaft des slavischen Mythus 340) die Ehe bei den Naturvölkern als zu dem Zwecke „der Verjüngung der Eltern in den Kindern“ vorhanden erkennt. Viele gutgewählte Beispiele giebt E. B. TYLOR, Prim. Kult, Uebers. 2, 3 ff. Von völkergeschichtlich geringerer Wichtigkeit ist die Uebertragung dieser Idee auf einzelne Personen. Helgi und Sigrun der nordischen Mythe werden noch zweimal wiedergeboren, doch nur, um durch ihre populären Persönlichkeiten spätere Erzeugnisse der Skaldenpoesie zu popularisieren; SIMROCK, Myth.[5] 469. In mancher heldenhaften Jungfrau hat jene Zeit eine zweite, d. h. wiedergeborene Brunhild gesehen. Als in Dahomey ein Kind mit allen Zähnen zur Welt kam, erklärte es der Zauberpriester für eine Wiedergeburt des Königs Guezo, gekommen, um seinen Sohn zu verschlingen, und ertränkte es: LIPPERT, Ahnenkult 37.

Sohn den Vater verdrängte und dass das Recht des Geschlechtsältesten mit dem Erlöschen der Manneskraft selbst erlosch[1]. Kaum brauchen wir auf die lieblose Behandlung der Greise, ihre Aussetzung[2], ja Schlachtung durch die eigenen Kinder (selbst in Griechenland[3]) hinzuweisen. Letzterer „Sitte“ liegt unzweifelhaft die alte Anthropophagie zu Grunde, deren Zweck es war, zugleich mit dem Leibe die Seele des Ahns sich zu inkarnieren. Der Einwurf, dass der den Vater verzehrende Sohn bereits vor diesem Akt eine Seele in sich gefühlt haben müsse, ist der Auffassung gegenüber hinfällig, dass der Krieger, der König u. s. w. erst dann, wenn er durch Antritt des väterlichen Erbes zum Herrscher wird, ein wahrer Mensch, Krieger, König u. s. w., d. h. alsdann von neuem geboren wird[4]. Tötung und Fressen der eigenen Eltern ist sicher bei den Kallianten bezeugt, die, wie Diodor und Strabo es von den alten Iren berichten, ihre alternden Verwandten aufzehrten, wenn sie ihnen nicht rasch genug Platz machten[5]. Nach deutschem Glauben sollen immer nur zwei Wipern leben, indem die Jungen gleich nach der Geburt die Alten auffressen[6]. Diese „Hausschlangen“ sind Seelen der Verstorbenen des betreffenden Hauses. Ihre Fortpflanzung dürfte zu der ihrer Doppelgänger eine Analogie bilden. Bei den Tupi wurden die alten Eltern nach dem Zermalmen der Knochen getrunken, auf den Aru in der Jauche aufgeschmiert, bei den Battak gegessen[7]. Die griechische Mythe berichtet, dass die Titanen das Herz des getöteten thrakischen Zagreus

---

[1] Bei den Ureinwohnern Formosas giebt es einen Stamm, wo es Sitte ist, den leiblichen Vater, wenn er alt ist, an einen Baum aufzuhängen, um ihn den Stammesgenossen preiszugeben, die ihn töten und wegschleppen und statt seiner ein Schwein aufhängen: Zeitschr. f. Ethnol. 25, 335.

[2] Grimm, Rechtsaltertümer 95 ff., Liebrecht, Volksk. 407.

[3] Lassaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer 251.

[4] Daher das Thronanrecht des ältesten in der Zeit des Sultanats seines Vaters geborenen Sohnes; ebenso im Kaisertum des deutschen Mittelalters u. s. w.

[5] Bastian, Geschichte der Menschheit 2, 310.

[6] Grimm, Myth.[4] 2, 571..

[7] Bastian, Verbleibsorte 22 f.

besonders zerstampfen, worauf, wie Hyginus berichtet, Zeus dasselbe der Semele als Philtrum eingiebt und sie dadurch bewältigt. Die Frucht der Umarmung ist der junge Dionys, der ein wiedergeborener Zagreus ist[1]. Hier ist also das Herz als Seelenträger das Substitut des ganzen Körpers, der dem Weibe zum Zweck der Wiedergeburt recht eigentlich „eingegeben" wird. Ein gleiches Trinken der Seele findet durch den dem Sterbenden gegebenen Kuss, das „aninum excipere" der klassischen Antike statt[2]. Bisweilen wird die Seele des Sterbenden in das Kind hineingeblasen[3], oder, wie bei den Seminolen auf Florida, das Neugeborene über den Mund der sterbenden Mutter gehalten[4], oder durch den Zauberpriester dem nächsten Verwandten für die nächste Neugeburt eingepflanzt[5], oder durch ein in das Dach der Sterbehütte gebohrtes Loch abgefangen und Sterbenden eingehaucht[6]. Noch leichter vollziehen die Tlinkiten[7] und ähnlich die Nadowessier[8] die Einkörperung der Seelen, wenn sie ihre Kinder nahe den Landstrassen begraben, um deren Geister den vorübergehenden schwangeren Frauen mitzuteilen. Ein gewaltsames Ende bereiten die Itälmenen auf Fiji ihren greisen Eltern auf deren eigenen Wunsch, wenn sie sie lebendig begraben[9], während nach dem Gebrauch der Couvade die Seele des Alternden in voller Neubelebung auf den Gezeugten übergeht[10].

Wir sehen, dass das gelegentliche Vorkommen der Koexistenz von Vater und Sohn der kulturgeschichtlichen Thatsache, dass

---

[1] Rochholz 255.

[2] S. Bastian, Elem. 11 f. Die Einverleibung der Seele von Verwandten ist z. B. in Guinea bezeugt; sie findet durch indirekte Uebertragung in Oregon, durch direkte bei Idianern statt: Zeitschr. f. Ethnol. 24, 29.

[3] Gerland und Waitz, Anthropologie 3, 195

[4] Bastian, Elem. 11 f., Tylor 1, 427.

[5] Bastian, Verbleibsorte 22, Sitte der Tahkali.

[6] Simon, Geschichte der Religion 273.

[7] Zeitschr. f. Ethnol. 17, 226.

[8] Andreae, Totengebräuche 229.

[9] Bastian, Elem. 2, 32 des Vorworts.

[10] Vgl. noch Bastian, Beitr. 79 Anm. 1; ibid. Verbleibsorte 77.

der eine den anderen zu ersetzen berufen war, keinen Abbruch thun und das Aufkeimen des entwickelten Wiedergeburtsgedankens zu verhindern nicht im stande sein konnte. Dies gilt aber um so mehr, als die dargestellte Idee ursprünglich gewiss ebensowenig als irgend eine andere im eigentlichen Sinne volkstümlich war. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass ihr Aufkommen einen entwickelten Kulturstandpunkt voraussetzt, indem sie nämlich das strikte Festhalten an dem Vaterrecht zur Vorbedingung hat, so wird schon dadurch ihr primäres Beschränktsein auf bevorzugte und konservative Volksklassen wahrscheinlich. Denn was ist jenes Dogma anderes als der Ausdruck eines ausgeprägten Konservativismus? Muss nicht da, wo die Lehre in ihrem Rechte war: „das geborene Wesen ist mit dem eigenen Selbst identisch“ [1], ein vollständiger Mangel an jeder fortschreitenden Geistesbildung, ein absolutes Festhalten an dem Ueberlieferten in sozialer und ethischer, geschweige denn religiöser Beziehung die unmittelbare Folge sein? Erst jetzt erkennen wir die Tragweite der entwickelten Vorstellung für das alte Indien mit seinem einzigartigen Konservativismus. Was Veda und Traditionslitteratur so spitzfindig aphoristisch ausdrückten, ist die psychologische Basis der gesamten indischen Kultur. Diese lag aber, wie wir wissen, in den Händen beschränkter und bevorzugter Kreise, der geistlichen und auch wohl Geburtsaristokratie. Wir sahen, dass der Brahmane es ausschliesslich ist, der als „dvija“, „zweimal geboren“ galt, dass die zu seinem Ebenbild gestempelten Götter ihre Energien auf wesensgleiche Söhne verpflanzten. Wie der Herrscher Frankreichs dem Volke der König war, „der nie stirbt“, so wurde das traditionelle Element der indischen Machthaber symbolisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der ministrierende Priester bei der Königsweihe hintereinander die Namen des Königssohnes und des opfernden Herrschers ruft, wobei er sie zuerst verwechselt, indem er den des Vaters dem Sohne giebt, erst dann einen jeden mit seinem eigenen Namen nennt [2]. Die Volks-

[1] So wörtlich Çatapathabrāhmaṇa 2, 3, 1, 26: ātmā eva jātam.

[2] Bereits Weber, Rājasūya 54 Anm. 7 sieht darin den Ausdruck der unbedingten Einheit von Vater und Sohn; s. Kātīyaçrautasūtra 15, 6, 11.

kunde bietet für die zu Grunde liegende Idee genaue Analogien, wenn z. B. in Tahiti der Vater bei der Geburt eines Sohnes sein besseres Selbst dahin übergegangen glaubte und als König abdankte, dem Säugling huldigend, wenn er auch bis zur Mannbarkeit desselben die Regierung fortführte[1]. Die Trennung der Individualseele (der des Kinderlosen) und der „erblichen Seele" (der des mit Nachkommenschaft beschenkten Vaters) ist auf Nias ausdrücklich bezeugt[2].

Eine zweite kulturgeschichtlich wichtige Thatsache hat die entwickelte Glaubenslehre mächtig fördern helfen: das Bewusstsein der Stammeseinheit und dessen Manifestation. Wir sahen, dass der Individualismus der uns interessierenden Zeit noch fremd ist. Der Mensch gilt nur als Glied in der Kette der Generationen, der Mann als Vater einer Anzahl von Kindern, mit deren Grösse sein eigenes Ansehen wächst; das Weib als gebärender Schoss. Kinderreichtum ist deshalb der erste Wunsch des „Natur"-Menschen; Erhaltung der Art, nicht des Individuums, der instinktiv erfasste Zweck des Lebens. Im Veda heisst es: „Zur Zeugung gehören Vater, Mutter und Kind; letzteres als drittes. Deshalb bilden sie eine Dreiheit und doch eine Einheit."[3] Blutsverwandte werden mit „ekacarīra"[4], „Leute eines Körpers" also: „ein Fleisch und Blut" bezeichnet; auch werden Wesenseinheiten durch schamanische Handlungen symbolisch vermittelt[5]. Bei den semitischen Völkern bildet der Stamm die festgehaltene Einheit. Die Verwandtschaft innerhalb desselben ist so eng, dass man z. B. nicht sagt: „das Blut des N. N. ist vergossen", sondern „unser Blut ist vergossen". Im Arabischen und Hebräischen ist „Fleisch" synonym mit „Stamm" und „Verwandtschaft"[6]. Die Sippe bildet also ein Fleisch und

---

[1] Bastian, Vorstellungen 44 ff.

[2] Bastian, Elem. 2, 33 Anm.

[3] Çatapathabrāhmana 2, 5, 1, 18 prajananam und hi idam pitā mātā yad jāyate tat tṛtīyam. tasmāt tredhā sat punar ekadhā.

[4] Wilson, Lexikon unter ekaçarīra.

[5] Vgl. Taittirīyasamhita 1, 3, 4, 3: yā mama tanūs tvayi abhūt iyam sā mayi, yā tava tanūr mayi ābhūd eṣā sā tvayi.

[6] Smith, Religion of the Semits, Uebers. 209 f.

Blut. Die heidnischen Araber kennen die Persönlichkeit der Qâifs, die entscheiden, welchem Vater das Kind etwa einer Hure angehört, indem sie Glied für Glied beim Kinde und beim Vater vergleichen[1]. — Das völkerpsychologisch vorhandene Motiv haben wir abermals in dem Bewusstsein der leiblichen Einheit der Stammesmitglieder zu sehen. Wie die natürlichen Verwandtschaften als Einheiten des Fleisches und Blutes Mehrerer geheiligt erscheinen, so erreicht man diesen unbedingten Zusammenschluss künstlich durch das gemeinschaftliche Essen von Speisen (der Opferspeise), das Trinken von Blut als dem Seelenträger (Blutsbrüderschaft) oder Milch (Milchbrüderschaft). Namentlich der gemeinschaftliche Genuss des zwei Personen zugehörigen Blutes kennzeichnet die angegebenen Gebräuche als abgeschwächte Formen der Verwandtenanthropophagie. Sie gehören also den dargestellten Formen der Seelen-(Atem-)Verschlingung zu[2]. So schliesst sich der Kreis, den wir zogen: man verschlang die Seele des Verwandten, weil man dadurch die eigene wiedergewinnen zu können meinte; man wollte die eigene wiedergewinnen, weil man dadurch den Stamm als solchen erhielt; man wollte den Stamm erhalten, weil man durch seine neugeborenen Mitglieder die eigene Seele wiedererstehen liess. Zweifellos haben wir es in diesen Bestrebungen mit Urtrieben der Menschennatur zu thun, die eine darwinistische Darstellung und Beurteilung verlangen. Wir begnügen uns damit, sie als vorhanden und als Keimzellen der entwicklungsfähigen Theorie, die wir darstellen, anzusehen. — Nicht minder als das lebende hat das tote Stammesmitglied dazu verholfen, sie heranzubilden. Die im Leben als ein Ganzes gedachten Personen gelten auch im Tode als Einheit untereinander und mit den Lebenden. Dementsprechend wurden sie gemeinschaftlich und zwar im Hause der Lebenden begraben. Diese auch für das alte Indien längst bezeugte Sitte[3] entstammte einer Zeit, die den Toten an der Arbeit und dem Geschick der Lebenden teilnehmend dachte. So

---

[1] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 152.

[2] Hier weise ich abermals auf die glänzenden Ausführungen von Smith (namentlich S. 208 ff.) hin.

[3] Hillebrandt, Rituallitteratur.

gab man sich auch der Hoffnung hin, dass die freiwerdende Seele des Verstorbenen, wo nicht gewaltsam inkarniert, freiwillig sich dem nächstgeborenen Kinde einverleiben werde[1]. Auch hier würde sich der Spezialforschung eine weite Perspektive eröffnen. Die Zwerggenien der deutschen Sage und des deutschen Hauses sind Ahnengeister, die gemeinschaftlich mit Menschen Kinder zeugen und so den Wechselbälgen das Leben schenken, die zwar neu in die Erscheinung getreten, aber nicht neu erschaffen, vielmehr bei ihrer Geburt bereits „so alt wie der Westerwald" sind[2]. Hier bietet sich eine überraschende Analogie in dem Glauben des Volkes der Odschi[3], nach dem ein Teil der Seele immer wieder und wieder geboren wird, so dass man von nie sterbenden Kindern spricht. Die Basis dieser Anschauung ist folgende Erwägung: solange man nicht eine Neuschaffung von Seelen aus Gottes Hand annehmen konnte, musste ein Seelenvorrat, der durch immer neue Leiber getrieben wird, als vorhanden geglaubt werden. Die Seele ist also wie die Materie des Körpers etwas Substantielles, nur die Erscheinung, die Form wechselt. Nach dem Präformationssystem hat Adam alle Menschen in seiner Lende getragen. Unter Zugrundelegung dieser Auffassungsweise erklären sich manche merkwürdigen Einzelheiten: die Weissen gelten bei den Tushilango als wiedererstandene Eingeborene[4]. Wir sehen, wie konsequent der merkwürdige Gedanke durchgedacht ist.

Noch erübrigt es, seine physiologische Grundlage zu prüfen. Hier kommt in erster Linie das Moment der geglaubten Identität des menschlichen, pflanzlichen und tierischen Samens in Betracht. Viele Gebräuche lehren, dass man unter Zeugung nichts anderes verstand als die Einimpfung eines Keimes in den Mutterleib. Die spezifische Entwicklung desselben war der

---

[1] S. im vorausgegangenen und ANDREAE 128 bei SONTAG, Totenbestattung 112: die Calabaris, die vornehmsten und gebildetsten Neger der Sklavenküste, begraben ihre Toten im Hause, damit deren Seelen in das nächstgeborene Kind einziehen.

[2] Das bekannte Motiv von dem Wechselbalg, der durch das Kochen in Eierschalen zum Lachen gebracht wird.

[3] BASTIAN, Vorstellungen 19. [4] BASTIAN, Verbleibsorte 23.

alten Zeit so sehr unbekannt, dass Worte wie Fortpflanzung u. a. noch heute den Unterschied zwischen den Gruppen des organischen Lebens verwischen. Die Umbildung der Frucht zum lebensfähigen Geschöpf galt als Werk besonderer Zeugungsgötter. Im Veda heisst es unzählige Male, dass Tvaṣṭar, der „Bildner“, den Samen „umformt“ [1]. Der Same, das retas, gilt zudem dem alten Indien nicht als eine physiologisch festlegbare Substanz, sondern als das Produkt, die Quintessenz des gesamten männlichen Organismus. Ihre Umbildung konnte also nichts anderes als eine wesensgleiche Form zu Tage fördern. Dazu kommt noch das erwähnte materialistische Moment des in den einzelnen Teilen des Körpers, namentlich in seinen Sekreten angenommenen Lebens. Wie man durch den Milch- oder Blutgenuss Seelen sich inkarnieren zu können glaubte, so musste die dem Säugling mitgeteilte Milch diesen von neuem zu des Weibes „Fleisch und Blut“ machen [2]. Die dem Weibe mitgeteilte Samensubstanz verlieh dem Sohne nicht bloss die Materie seines Körpers, sondern, dieser immanent, seinen ganzen psycho-physischen Organismus. Es steckt in diesen Spekulationen ein gutes Stück Vererbungstheorie, das den Sohn nicht selten zu einem völligen Doppelgänger des Vaters macht der mit diesem zusammen lebt und stirbt, in der Ferne des anderen Schmerzen und Freuden empfindet u. s. w. Nur so erklärt sich die im indischen Rossopfer zum Gottesdienst erhobene sodomitische Vereinigung von Weib und Ross: dem Weibe soll nach Angabe der Texte dadurch ein „ritterlicher“ Sohn, ein Held, geboren werden [3]. Gewiss gehen viele mit dem Namen des Pferdes zusammengesetzte Nomina propria auf ähnliche Verrichtungen und ihre geglaubten Folgen zurück. Wie weitreichend die psychische Beeinflussung des menschlichen Fötus gedacht wurde, lehrt die

---

[1] S. unter vi-kar im Petersburger Sanskritwörterbuch.

[2] Wuttke, Aberglaube 416, erwähnt den Glauben, man müsse das erste Kalb einer Kuh aufziehen, denn wenn von ihm die Leber gebraten wird, so wird die alte Kuh keine gute Milchkuh und man hat kein Glück mit ihr. — Hier fühlt die Kuh die Vernichtung des Seelensitzes, der Leber, des Kalbes mit.

[3] Taittirīyasamhita 7, 4, 19, 1 f.

deutsche Meinung: das, was eine Schwangere thue, gehe alles auf das Kind über, wenn sie stiehlt, so stiehlt auch später das Kind[1] u. s. w. Wir sehen: in der alten Zeugungstheorie wird nicht etwa eine mikroskopische keimfähige Zelle ejakutiert, sondern eine formlose, aber die physischen und psychischen Momente der väterlichen Wesenheit völlig in sich beherbergende Substanz dem weiblichen Schosse mitgeteilt, die in diesem unter Mitwirkung einer Gottheit Gestalt annimmt. Die Gestalt als solche ist das Werk des freien Willens jenes Zeugungsdämons — Tvaṣṭar der Bildner allen organischen Lebens.

Damit haben wir aber auch zugleich das Verständnis für den Glauben gewonnen, dass die menschliche Seele tierische, ja pflanzliche Gestalt annehmen könne. Es muss einer Spezialuntersuchung der exakte Beweis dafür vorbehalten bleiben, dass nach altem Glauben selbst Pflanzen die Zeugung bei Menschen vermitteln konnten, dass die Vereinigung von Mensch und Tier noch in der Zeit der Hexenprozesse im schlimmsten Sinne grassierte und umgekehrt dem Menschen die Fähigkeit, Pflanze und Tier zu befruchten, zuerkannt wurde. Dass in den Göttersöhnen des Epos, sei es auf deutschem, sei es auf indischem Boden, die Gestalten der väterlichen Gottheiten reproduziert werden, hat Grimm an einer bereits mitgeteilten Stelle mit grossartiger Intuition ausgesprochen.

Die Natursymbolik der alten Mythen wiederholt unsere Idee in ihrem Gewande. Da, wo man die Fruchtbarkeit des Ackerbodens unter dem Bilde einer menschenähnlichen Befruchtung zu begreifen suchte, glaubte man im Frühling die Vegetation als Kind dieser Vereinigung neu erwachend, nicht etwa neu geboren werdend. Viele deutsche Sagen berichten von den Erdbeeren, die man zur Neujahrsnacht unter der Schneehülle ausgereift entdeckte. Die Natur ist nicht tot, sie schläft nur, um zu neuem Leben zu erstehen. Das Vegetationsnumen, der Getreidehahn, lebt fort, „um im nächsten Jahre selbst oder in seinen Nachkommen eine neue Wirksamkeit zu beginnen"[2].

---

[1] Wuttke 354.

[2] Mannhardt, Korndämonen 17 f., die Natur ist „the old women

Noch drängen sich uns zwei Fragen auf: warum sollte nicht das erstgeborene Mädchen, warum nicht der jüngere Sohn sowohl wie der älteste die Seele des Vaters in sich beherbergen, diesen verjüngt darstellend? Nun, dem gegenüber ist zu betonen, dass das weibliche Wesen von urältester Zeit bis zu den Tagen des Römerrechts, das ihm die Persönlichkeit abstreitet, nicht als selbständiges Individuum gedacht, sondern lediglich als Besitztum des Mannes geschätzt wurde. Den glänzendsten Beweis dafür liefert die Sitte, das Weib zur Grabmitgabe zu machen: es musste als Eigentum des Mannes, wie dessen Köcher und Jagdhund, ihm ins Grab folgen. Nur Individuen können eine Neuzeugung des Mannes ermöglichen. — Was aber die jüngeren Söhne anbelangt, auf die sich die Eigentümlichkeit, Ebenbild des Vaters zu sein, und die daraus hervorgehende Pflicht, seinerseits für ein weiteres Ebenbild zu sorgen[1], nicht erstreckt, so muss man sich entweder mit der Thatsache trösten, dass die alte Zeit eben nicht konsequent genug gedacht hat, ihnen ebenfalls Stücke der väterlichen Seele zuzuerkennen, oder man geht von der erörterten Lehre aus, dass nicht der Sohn als solcher, sondern der König als Sohn des Königs, der Priester als Sohn des Priesters wiedergeboren wird, d. h. dass dem Stande und den ihn repräsentierenden ethischen und kulturellen Traditionselementen, auf indischem Gebiete also der Kaste, die Unsterblichkeit in dem erörterten Sinne zugesprochen wurde[2].

Julius von Negelein.

---

who never dies" auch bei niederstehenden Völkern; vgl. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland vol 31, 157 ff.

[1] Aitareyabrāhmaṇa 7, 13: es ladet auf ihn eine Schuld (d. h. Verpflichtung ṛṇam!) und geht dann zur Unsterblichkeit der Vater, der des Sohnes Haupt erblickt, des Neuen, Lebenden.

[2] Erst nachträglich wurde ich durch Fr. Giesebrechts Arbeit über „Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage", Königsberg i. Pr., 1901, auf die wichtige Stelle II Sam 18 18 aufmerksam, die Schwally ganz in unserem Sinne so interpretiert, als beklage Absalon das Fehlen eines Sohnes deswegen, weil er infolge desselben nach seinem Tode eine Verehrung seines Numens und damit seines Namens werde entbehren müssen. Giesebrecht, ibid. 16 f., macht noch auf folgende Stellen aufmerksam: bei der Adoption sagt der

Himmelsbriefe. Unter diesem Stichwort hat FR. BRANKY Jahrgang 1902, 2 dieser Zeitschrift den Wortlaut von drei solcher vom Himmel herstammenden Briefe veröffentlicht. Ich bin in der glücklichen Lage, ein Seitenstück zu dem zuzweit angeführten Briefe geben zu können. Ich erhielt denselben, auf Quartblatt geschrieben, im hiesigen Krankenhause von einem evangelischen Handwerksburschen, der sterbenskrank hier eingeliefert war. Er trug ihn sorgfältig in Papier gewickelt auf der Brust, gewissermassen als Amulet. Hatte er ihn doch, wie er angab, unterwegs von einem anderen Wanderer der Landstrasse erhalten, weil „er Glück brächte"! So dürfte die Annahme berechtigt sein, dass gerade unter dieser nicht sesshaften Bevölkerung, wie jedenfalls auch unter den zweifelhaften Elementen

---

Vater Gen 48 16 ähnliches; Jes 48 1: „durch die Adoptierten werde mein Name genannt und der Name meiner Väter." So wird der Name eines ohne Erben Verstorbenen aufrecht erhalten auf seinem Besitztum durch die Liviratsehe, Gegensatz dazu „der Name des Toten wird ausgerottet aus der Mitte seiner Brüder" Ruth 4 5 10. Der Goël tritt in den Namen ein oder für den Namen des Verstorbenen auf: Dt 25 6 7 10. Auch hier derselbe Gegensatz wie oben Dt 25 6, vgl. Num 27 4. Derjenige, dem die Söhne getötet werden, hat daher keinen Namen noch Ueberbleib: II Sam 14 7. Daher lässt Jonathan den David schwören, seine Nachkommen nicht zu töten und seinen Namen nicht zu vertilgen: I Sam 14 22, vgl. noch II Reg 14 27 Ex 17 14 Jes 48 19. Ferner bin ich durch GIESEBRECHTS Arbeit S. 68 auf die Abhandlung von KRISTOFFER Nyrop Navnets magt, Opuscula philologica, Mindre Afhandlinger aufmerksam geworden, der deutlich sagt: das Kind tritt durch seinen Namen an die Stelle dessen, nach dem es benannt wird. Benennung nach Grosseltern ist beliebt. S. auch den von GIESEBRECHT citierten Aufsatz von Andrian, über den Wortaberglauben, Zeitschr. f. Ethnol. 27, 109 ff., wo der Brauch nachgewiesen wird, Kinder nach dem Namen von verstorbenen Verwandten zu nennen. — Nach dem Tode bleibt der Name beim Leichnam, bis ein Kind nach ihm benannt ist, und er in dieses eingehen kann. Diese Auffassung des Namens steht vollständig auf dem Boden unserer in dieser Zeitschr. Jahrg. 1902 S. 271 ff. entwickelten Doppelgängertheorie. Der Name ist ein doppelgängerisches, zugleich aber traditionelles Medium, wie die sich allen Geschlechtern anschliessende Hausschlange. — Merkwürdigerweise kommt auch das direkte Verbot vor, Kinder nach Verstorbenen, besonders nach den Grosseltern zu nennen. Das ist wohl eine Reaktion auf die ältere, in entgegengesetzter Richtung laufende Sitte.

der Grossstadtbevölkerung derartige Zeugen des Aberglaubens noch ihre bedeutsame Rolle spielen.

Ich gebe den Wortlaut des Briefes in wörtlicher Abschrift. Die zahlreichen Abweichungen, die sicher mehr sind als unwillkürliche Schreibfehler, sind eben damit charakteristische Zeugen einer langen Wanderung von Hand zu Hand.

Haar- und Schutzmittel oder Schutzbrief.

Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

So wie Christus am Oelberge stille stand, so soll alles Geschütz stille sehn. Wer das gedrukt oder geschrieben bei sich hat, dem wird Nichts schaden, es wird ihm nichts treffen von des Feindes Geschoss und Waffen. Den wird Gott schützen vor Dieben und Mördern, es soll ihm nichts schaden Geschütze und Degen, Pistolen und alle Gewehre müssen stehen, wenn mann auf ihn los hält durch den Tod Jesu Christi und auf dessen Befehl; es müssen stille stehen alle sichtbaren und unsichtbaren Gewehre auf den Befehl des heiligen Gestes. Amen. Gott sei mit mir! Wer diesen Schutzbrief bei sich hat, der wird vor aller Feinde Gefahr beschützt bleiben und wer es nicht Glauben will, der schreibe und hänge ihn einem Hunde an den Hals und schiesse nach ihm, so wird er erfahren, dass es wahr ist. Wer diesen Schutzbrief bei sich hat, der wird nicht gefangen genommen noch durch Feindes Waffen verletzt werden. Amen! So wahr Christus gestorben und gen Himmel gefahren ist, so wahr er auf Erden gewandelt hat, kann er am Leibe nicht verletzt werden und Fleisch und Gedärme sollen unverletzt bleiben.

Ich beschwöre alle Gewehre und Waffen bei Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste. Amen. Gott im Himmel mach mich von Allen frei. Dieser Brief vom Himmel gesand, ist in Holstein gefunden worden 1744. Er war mit Goldenen Buchstaben geschrieben und schwebte zu Wanda über der Taufe; wenn ihn Jemand angreifen wollte, wich er zurück, bis 1791 Jemand auf den Gedanken kam, ihn abschreiben und der Welt mittheilen zu wollen und zu diesen neigte er sich

herab. Es stand ferner darin geschrieben: wer am Sonntag arbeitet, der ist verdammt. Ihr sollt alle Sonntage mit in die Kirche gehen und mit andacht beten und Eure habe teilen mit den Armen. Ihr sollt 6 Tage arbeiten und den 7 Tag sollt ihr Gottes Wort horen; werdet ihr das nicht thun, so will Gott Euch strafen mit theurer Zeit, Pestilenz und Krieg. Ich gebiete Euch, des Sonnabends nicht zu Spät zu arbeiten. Jeder Mann jung oder alt, soll über seine Sünden beten, dass sie ihn vergeben werden. Schwort blos bei meinem Namen. So wahr ich Euch erschaffen habe, so gewiss kann ich Euch auch verschütten. Ehret Vater und Mutter, und gebt nicht falsch Zeugnis wieder Euren Nächsten, dann habe ich Freude über Euch. Wer diesen Brief nicht glaubt, und nicht darnach thut, der ist von mir verflucht und verdammt und wird weder Glück noch Segen haben. Wer diesen Brief bei sich hat, soll nicht verlasen werden und soll Hülfe haben. Wer diesen Brief hat und ihn nicht offenbart, der ist verflucht von der christlichen Kirche. Diesen Brief soll einer dem Anderen mitteilen und abschreiben lassen, wenn Ihr so viel Sünden habt als Sand am Meere und Laub auf den Bäumen, so soll Euch vergeben werden. Bekehret Euch, sonst sollt ihr elendiglich umkommen. Ich werde Euch am jüngsten Tage bestrafen, wenn Ihr mir da keine Rechenschaft geben könnt über Eure Sünden. Wer diesen Brief bei sich hat im Hause, denn trifft kein donnerwetter. Wann eine Frau diesen Brief bei sich hat, wird sie eine liebliche Frucht zur Welt bringen. Haltet meine Gebote, die ich Euch durch den Erz-Engel Michael gesandt habe in J. Chr. N. Amen! Amen! Amen!

Warendorf. J. Jordan.

III. Litteratur.

Victor Chauvin, Membre correspondant de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut, La Légende Égyptienne de Bonaparte. Mons, Imprimerie Dequesne-Masquillier et Fils, 1902. 8°. 83 S.

Der Verf., dem wir so manche wertvolle Untersuchung auf dem Gebiete der arabischen Litteraturgeschichte, insbesondere über die erzählenden volkstümlichen Erzeugnisse derselben, verdanken, legt uns hier einen lehrreichen Beitrag zur Charakterisierung der napoleonischen Expedition in Aegypten vor. Zu den für die Leser dieses Blattes anziehendsten Teilen seiner Schrift gehört die Einleitung, in welcher der Verfasser die Frage zu beantworten sucht, ob und wie weit die Morgenländer die Ueberlieferung, sei es ihrer eigenen, sei es ausländischer geschichtlicher Ereignisse legendarisch umgestalten und erklären. Sehr treffend verweist er auf die beglaubigten Berichte über Lady Hester Stanhope (deren Memoirs auch deutsch erschienen sind), auf das Echo, das die Heldenthaten Garibaldis in arabischen Ländern fanden, auf die französischen Kämpfe in Algier, und auf die türkisch-volkstümliche Darstellung des Krimkrieges; die vom Verf. angeführte Parallele aus dem Leben Manzonis zeigt, dass dieser Hang nicht nur Orientalen eigen ist; aus der jüngsten Zeit könnte man auch auf die europäische Intervention in China verweisen, die dem niederen chinesischen Volke von den Machthabern in ganz anderer Färbung vorgeführt wurde.

Wenn gleichwohl nur in sehr beschränktem Umfange von einer in Aegypten erzeugten und dort weiterlebenden napoleonischen Legende gesprochen werden kann, so ist das wahrlich, wie der Verf. des längeren ausführt, nicht Schuld von Bona-

parte. Denn er hat es an Flitter und Pomp aller Art, an Bearbeitung der Phantasie und Naivetät der Aegypter, an Verdrehungen geschichtlicher Thatsachen, an Mummenschanz und Schauspielerei nicht fehlen lassen. Der Verf. trägt daher auch kein Bedenken, das ganze Gebaren des grossen Strategen im Nilthale als charlatanisme (9), jongleries (40), und habiles tours de passe-passe (65) zu brandmarken.

Die sorgfältige Darstellung dieser Vorgänge nach teils bekannten, teils aber sehr entlegenen occidentalischen und orientalischen Quellenwerken nimmt den grössten Teil des Werkes ein; in dem Gewirr der oft widersprechenden französischen Berichte den Faden der Thatsachen herauszufinden und festzuhalten, war nicht immer eine leichte Sache. Der Verf. hätte meines Erachtens nach stärker hervorheben können, dass Agoub (S. 61) und Nakoula El Tourk (S. 62, 70) als orientalische Christen, die sich in den Dienst der französischen Sache stellten, nur vorsichtig als Zeugen benutzt werden dürfen. Der treffliche ägyptische Historiker el Gabarti, der ein Opfer seines Freimuts gegen Mohammed Ali wurde († 1824), hat in seinem Urteil über Napoleon auch hier das Rechte getroffen (S. 48, 63); seine geistige Ueberlegenheit und Gewandtheit setzten die Aegypter in Erstaunen; aber sie liessen sich durch seine Faxen und Irrlichtereien nicht täuschen.

Zum Schluss führt der Verf. uns alle, auch die kleinsten Zeugnisse vor, die für die Existenz, bezw. Fortdauer einer napoleonischen Legende im Orient, Aegypten und Algier, verwertet werden können (S. 66—81). Nach einem auf Rey-Dusseuil zurückgehenden Bericht müssen wir annehmen, dass die Frage nach dem Motiv der napoleonischen Expedition in Aegypten von einigen Beduinen dahin gelöst ist, dass Napoleon durch das Verlangen nach einer jungen ägyptischen Sklavin zu seinem Unternehmen getrieben sei. Diese Erzählung reiht sich gewissen Stücken aus der 1001 Nacht würdig an.

Clot Bey, einer der ersten und verdientesten französischen Beamten in Aegypten, hörte in Suez eine fabelhafte Ausschmückung der Thaten Napoleons. Ist es zufällig, dass gerade die beiden ausführlichsten Berichte, die auch am stärksten in Phantasien schwelgen, nicht aus dem Nilthale stammen, sondern von der Peripherie des ägyptischen Gebietes, wohin nur ein schwaches Echo der napoleonischen Epopee dringen konnte?

Weit schwächer und farbloser sind die übrigen Aeusserungen von Reisenden und Litteraten über diesen Punkt. Und die ohnehin schon schwachen Spuren dieser Legende in Algier verlieren noch an Bedeutung, wenn man erwägt, dass dieses Land jetzt zwei bis drei Generationen unter französischem Einfluss steht, und dass tausende von Arabern auf litterarischem Wege mehr oder weniger von der Geschichte des grossen Korsen zu hören bekommen, was sie natürlich in ihrem Geschmack und nach ihrem geistigen Horizont umgestalten.

So vorsichtig nun auch der Verf. zum Schluss seine Ansicht über das Dasein einer napoleonischen Legende in Aegypten zusammenfasst, so fürchte ich doch, dass er den von ihm gesammelten Zeugnissen noch zu hohe Bedeutung beimisst. Was ich aus eigener Erfahrung hierüber beibringen kann, ist allerdings nur ein Argumentum e Silentio; behält aber gerade als solches neben den spärlichen, vagen und einer älteren Zeit angehörigen Zeugnissen einen gewissen Wert.

Während eines mehr als zehnjährigen Aufenthalts in Aegypten habe ich mir oft angelegen sein lassen, durch Gespräche mit einfachen illitteraten Aegyptern, am liebsten Bauern, zu ermitteln, wie die litterarisch nicht unterrichtete Volksmenge sich die Vergangenheit des Landes denkt. Soweit auf diese Weise überhaupt etwas Greifbares zu gewinnen war, lief es immer auf eines hinaus, nämlich auf eine legendenhaft gestaltete Erinnerung an die Herrschaft der Ghuzz vor Mohammed Ali. Die Ghuzz sind Türken (Osmanen), als deren Urahn Oghuz gilt. Die Niedermetzelei der Mamluken im Jahr 1811 stellt sich hier als die Vernichtung eines Geschlechts von Frevlern durch einen gerechten Herrscher dar, so dass diese Erzählungen nicht wenig an die Titanenkämpfe der Griechen und an ähnliche Vorstellungen der hebräischen und altarabischen Legende erinnern. Aber niemals hat sich mir bei diesen harmlosen Erzählungen ein Zug aufgedrängt, der auf Napoleon in Aegypten gedeutet werden könnte. Vielmehr ist die ganze Legende dieser Art ein Niederschlag der Vorstellungen von den Greueln und Schrecken der osmanischen Zeit. Die vor mehreren Jahren von mir mitgeteilte Legende vom „Giftmann“ (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch., Bd. 45, 1891) lässt dasselbe erkennen.

Wie schon gesagt wurde, sind die von Chauvin gesammelten Zeugnisse alle älteren Datums. Sie entstammen einer Zeit, wo

die napoleonische Legende noch zum guten Teil Frankreich, ja Europa einnahm. Seitdem herrscht Schweigen. Es liegt auf der Hand, dass es kühn wäre, unter diesen Umständen von einer napoleonischen Legende in Aegypten oder dem Orient zu sprechen. Dieses zwar wesentlich negative, aber doch wertvolle Ergebnis verdanken wir den mühsamen Forschungen des Verf.

Wie el Gabarti es nüchtern aussprach und wie der österreichische Diplomat Graf Prokesch von Osten dem Herzog von Reichstadt erklärte: Napoleon war für die orientalischen Betrachter eine Art Komet, den man staunend anschaute, der aber wie den Augen, so auch der Erinnerung bald entschwand.

Jena. K. Vollers.

The Journal of American Folk-Lore, ed. Alexander Francis Chamberlain. Vol. XV (No. 56—59). Boston and New York 1902.

Nach einer einleitenden allgemeinen Betrachtung von FRANK RUSSELL über den Wert der Anthropologie u. a. auch für die Religionswissenschaft bespricht J. WALTER FEWKES eingehend das Fest des Himmels- oder Sonnengottes bei dem Kacinastamme der Hopiindianer (vgl. dazu Jahrg. 1901, S. 81 ff.), wobei der Gott in Maske dargestellt wird. Er führt die besuchenden Ahnenseelen im Februar ins Dorf und im Juli (als Herrscher der Unterwelt und Wachstumsgott) wieder hinaus. Der Verf. weist das Vorkommen dieses Himmelsgottes unter mancherlei Formen auch bei anderen Stämmen nach. Ein jährlich am 25. Juli in der Umgegend von Guadalajara gefeiertes Volksdrama mit Masken, die den aus dem Aztekischen entstellten Namen Tastoanes führen, schildert FREDERICK STARR. Das Spiel stellt Kämpfe mit Santiago und den schliesslichen Sieg des Christentums dar und ist ein Beispiel für die Art, wie nach der Eroberung die Vorliebe der Indianer für Tänze und Feste zum Vorteil der neuen Religion benützt wurde. Naturmythologisch ist ein von A. E. JENKS veröffentlichtes Odschibwämärchen vom Bärenmädchen; es soll den Kampf zwischen der Erde und gewissen Lichtwesen, namentlich dem Morgenstern, darstellen. Andere Märchen bieten LOUIS L. MEEKER von den Sioux und MARY LASLEY, eine geborene Indianerin, von den Sauks und Foxes. Einen hübschen und poetischen Mythus des Volkes von Acoma, vom ersten Kampfe zwischen Sommer

(Miochin) und Winter (Shakok), der mit einem Friedensschluss und Teilung der Herrschaft über das Jahr endet, erzählt GEORGE H. PRADT; eine Ursprungssage der Sabobaindianer in Kalifornien GEORGE WHARTON JAMES und einen ausführlichen Schöpfungs- und Kulturmythus der Wichita G. A. DORSEY. Erwähnt sei auch eine von J. W. HUDSON gelieferte Erzählung der Mariposans in Kalifornien von einem Gatten, der seiner verstorbenen Frau ins Jenseits folgt, zurückkehrt und nach vier Tagen stirbt. Endlich steuert LETITIA HUMPHREYS WRENSHALL einige Bemerkungen über Volksmedizin in Maryland (die Besprechungsformeln sind dem Deutschen entlehnt) und Pennsylvanien bei.

P. Sartori.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, begründet von Karl Weinhold, herausgegeben von Johannes Bolte. 12. Jahrgang. Berlin, A. Asher & Co., 1902.

Der erste unter der neuen Leitung erschienene Jahrgang dieser verdienstvollen Zeitschrift schliesst sich seinen Vorgängern in jeder Beziehung würdig an. In seinem den Band einleitenden Aufsatz bedauert ANTON E. SCHÖNBACH, dass die handschriftlichen Quellen des Mittelalters, die auch für die Mythologie allerlei Stoff liefern, noch nicht genügend ausgenutzt seien, und bringt selbst zunächst Beiträge zur deutschen Volkskunde (namentlich allerlei Arten des Aberglaubens) aus dem Traktate De decem praeceptis des Thomas Ebendorfer von Haselbach. J. v. NEGELEIN beendet seine Abhandlung „Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult“ und bespricht besonders das Pferd als Seelenträger, und was alles sich im Volksglauben an diese Auffassung anschliesst. Seine ergebnisreichen Gebäckstudien setzt M. HÖFLER fort. Er behandelt in zwei Artikeln St. Nikolausgebäcke und Knaufgebäcke. Die am Nikolaustage haftenden Gebräuche weisen auf das frühere Bestehen einer mit bestimmten Speiseopfern verbundenen germanischen Vorfeier der Wintersonnenwende hin. Haften geblieben ist davon ein vom Volksbrauch bestimmt vorgeschriebenes Gebildbrot in verschiedenen Formen. Bei den „Knaufgebäcken“ handelt es sich um eine bestimmte Art deutscher und nordischer Gebildbrote, deren Grundform ein tierisches Schienbein ist und die als Ablösung eines ursprünglichen Knochenopfers zu betrachten sind. Dieses war

Seelen- und Totenopfer; die Knochenteiggebilde werden daher hauptsächlich zu Neujahr, der Seelenzeit, gebacken. B. KAHLE handelt „Ueber Steinhaufen insbesondere auf Island". Steinhäufungen über den Leichen Erschlagener oder Verunglückter sind von solchen, die als Wegemarken u. dgl. errichtet sind, zunächst zu trennen, doch ist häufig Verwechslung eingetreten. Die Totenhügel sind oft einfache Erinnerungsmale geworden. Ihr ursprünglicher Zweck ist wohl die Festhaltung des Toten, aber das Werfen neuer Steine auf solche Hügel hat den Sinn eines Opfers. Weitere Sagen aus Nordthüringen steuert B. REICHHARDT bei; auch die Beiträge von E. LEMKE (Die Eibe in der Volkskunde) und TH. WOLFF (Volksleben an der oberen Nahe) bieten allerlei Aberglauben und Volksbrauch. Nicht uninteressant sind einige Bemerkungen, die TH. ZACHARIAE in Anknüpfung an die Parialegende über Ziegenbalgs Beschreibung malabarischen Heidentums und Genealogia der malabarischen Götter macht.

Dortmund. P. Sartori.

Bericht über die Litteratur zur Religionsgeschichte ausschliesslich des Christentums aus dem Jahre 1900, bearbeitet von **B. Baentsch**, Prof. der Theol. in Jena, und **Ed. Lehmann**, Dozenten der Religionsgesch. in Kopenhagen. (S.-A. aus dem 20. Bande des Theologischen Jahresberichtes, herausgegeben von G. Krüger, Prof. der Theol. in Giessen.) Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1901. Gr. 8°. IV, 98 S. Geh. M. 3.—.

In der Absicht, die Referate des verdienstvollen „Theologischen Jahresberichtes" über die litterarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte auch solchen besser bekannt zu machen, die nicht zu den regelmässigen Lesern des genannten kritischen Organs gehören und doch an jenen Referaten interessiert sind, wie Religionshistorikern, Philologen u. s. w., haben sich der Herausgeber und die Verlagshandlung dazu entschlossen, die einschlägigen Berichte versuchsweise auch in einer Sonderausgabe zu veröffentlichen, die bei genügendem Absatze künftig regelmässig erscheinen soll.

B. BAENTSCH hat über die neu erschienene Litteratur zum Studium des vorderen Orients berichtet (S. 1—71), und zwar in acht Abschnitten: A. Allgemeines über Völker, Sprachen und Religionen des Morgenlandes (S. 1—14); B. Aegyptologie

(S. 14—29), darunter: a) Sprache, Denkmäler (S. 14—22), b) Geschichte, Landeskunde, Religion (S. 22—29); C. Assyriologie (S. 29—42) mit den Unterabteilungen: a) Sprache, Inschriften, Monumente (S. 29—36), b) Geschichte, Geographie, Religion (S. 36—42); D. Arabisch (S. 42—53) und Aethiopisch (S. 53—55); E. Aramäische Dialekte (S. 55—61); F. Phönizisch (S. 61—63); G. Semitische Paläographie und Epigraphik (S. 63—68); H. Handschriften (S. 68—71). Den zweiten, naturgemäss kürzeren Hauptteil des Sonderabdrucks: Nichtsemitisches Heidentum und Islam (S. 72—98) hat Ed. Lehmann bearbeitet. Er bespricht ebenfalls in acht Abschnitten: A. Allgemeines (S. 72—77), B. Primitive Völker (S. 77—80); C. Finnen und Mongolen (S. 80—82); D. Inder (S. 82—87); E. Iraner (richtiger: Iranier) (S. 87); F. Griechen und Römer (S. 87—92); G. Kelten, Slaven, Germanen (S. 92—96); H. Islam (S. 96—98). Einige äussere Unregelmässigkeiten, die mit der bisherigen Stellung der religionsgeschichtlichen Abschnitte im Gesamtbericht zusammenhängen, sollen bei fernerem Erscheinen der Sonderausgabe beseitigt werden.

Dass die kritischen Uebersichten des „Theologischen Jahresberichtes“ sich durch Objektivität, Gründlichkeit und Reichhaltigkeit — auch die bedeutenderen Zeitschriftenartikel des In- und Auslandes wie die wertvolleren Rezensionen werden aufgeführt und zum Teil besprochen — in hohem Masse auszeichnen, ist bekannt und braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. Bei dem riesenhaften Umfange des Stoffes und der Kürze der den Referenten zur Verfügung stehenden Zeit, welche durch das regelmässige Erscheinen des „Jahresberichtes“ bedingt ist, darf es freilich nicht wundernehmen, wenn man hier und da noch auf Lücken, Versehen und Ungleichmässigkeiten stösst. Bei den Werken so bedeutender Forscher wie z. B. G. Maspero (Histoire ancienne III — vgl. S. 2, 4) oder A. Bouché-Leclercq (L'astrologie grecque — vgl. S. 88, 90) möchte man nicht bloss auf Rezensionen in anderen Zeitschriften verwiesen werden. Dies widerspricht dem Zwecke des „Jahresberichts“, der doch auch gerade solchen Interessenten, welche von den grossen wissenschaftlichen Bibliotheken mit ihren bequem eingerichteten Zeitschriftenlesezimmern entfernt leben, zur vorläufigen Orientierung dienen soll. Haben die Verleger, in diesen Fällen die Firmen Hachette und Leroux, zu ihrem eigenen

Nachteil keine Exemplare zur Besprechung eingesandt, so müssen die angeführten Rezensionen wenigstens im Auszuge mitgeteilt werden. Dafür könnte dann z. B. die Abhandlung des k. k. Linienschiffsfähnrichs, der mit seiner Hypothese über die Lage des Paradieses auf S. 11 humoristisch abgefertigt wird, und manches andere minder Wichtige noch kürzer erledigt werden. In dem recht knappen Abschnitt über die iranische Religion (S. 87) wird auch NAUMANNs Zarathustrakommentar, Bd. II—III, erwähnt — ein Buch, das jedenfalls in die Nietzschelitteratur und nicht hierher gehört.

Doch das sind Kleinigkeiten, die gegenüber den grossen Vorzügen des Berichtes wenig besagen wollen und leicht abgestellt werden können. Für jeden, der sich mit religionsgeschichtlichen Fragen irgendwie wissenschaftlich beschäftigen will, ist die fleissige Zusammenstellung, die hoffentlich in regelmässiger Folge weiter erscheinen wird, unentbehrlich. Wer sich über die hier nicht berücksichtigte Litteratur zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte oder zur christlichen Kirchengeschichte zu unterrichten wünscht, findet diese, nach denselben Grundsätzen bearbeitet, im „Theologischen Jahresbericht“ selbst.

Stellichte (Hannover). G. Gehrich.

Alfred Bertholet, Die Gefilde der Seligen. Ein akad. Vortrag. Tübingen und Leipzig, Mohr, 1903. Gr. 8°. 33. S. M. 0.70. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 33.)

In den enggezogenen Grenzen eines Vortrages hat es hier BERTHOLET wiederum meisterhaft verstanden, seinem Gegenstand gerade die entsprechende Auffassung angedeihen zu lassen und unvermerkt die Hörer, jetzt auch seine Leser, zum Fragen und Nachdenken anzuleiten. Sehr gut gewählt, mit Rücksicht auf den Ort des Vortrages, die Geburtsstadt von BÖCKLIN, sind Anfang und Schluss, die an des grossen Meisters unter dem Namen „Insel der Seligen“ bekanntes Gemälde anknüpfen, aber mehr als blosse captatio benevolentiae sind. Natürlich konnte aus den religionsgeschichtlichen Materialien nur eine Auslese dargeboten werden; und die Kunst, gleichwohl den Eindruck

der Fülle, ich will nicht sagen der Vollständigkeit hervorzurufen, vermag nur derjenige zu würdigen, der die Lage des Vortragenden angesichts dieses Themas ihm nachempfindet. Ich unterlasse Einzelheiten herauszugreifen. Bloss eine christliche Parallele zu dem S. 17 nach Lucian erwähnten Liedersäuseln der Blätter auf der seligen Insel möge hier eine Stelle finden. In „The Passion of S. Perpetua“ edited by J. Armitage Robinson, S. 38 (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, vol. I, 1901) heisst es: τά τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει αὔρᾳ τινὶ λεπτοτάτῃ (ähnliche Stellen siehe ebenda), nämlich in der Vision, welche die Heilige hatte. Was BERTHOLET von den Patagoniern erzählt (S. 24), dass sie Seligkeit und Trunkenheit nicht voneinander zu trennen verstehen, spukte auch in den Köpfen mancher Orphiker, wenn Plato hier Quelle sein darf; vgl. Resp. II, 363 D: ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

SCHILLERs Gedicht „Sehnsucht“ bietet, soweit mir bekannt, nicht die Variante „Geisterland“ für das in unseren Ausgaben stehende „Wunderland“ (S. 27).

Mir scheint, dass in BERTHOLET unserer Sache ein recht wackerer Mithelfer erstanden ist.

Bonn. E. Hardy.

Fritz Hommel, Aufsätze und Abhandlungen. 3 Teile. 1892—1901. München, Lukaschik.

In der vorliegenden Sammlung ist eine grosse Zahl ausserordentlich wertvoller, anregender Beiträge zur Kenntnis des orientalischen Altertums geboten. Wie WINCKLER ist HOMMEL fast auf dem ganzen Gebiet der vorderasiatischen Kulturwelt heimisch und so ist er wie WINCKLER vor anderen berufen, in Fragen mitzureden, deren Lösung nur finden kann, wer in der Lage ist, sie von allen Seiten aus zu beleuchten.

Hier sei nur auf diejenigen Untersuchungen hingewiesen, welche religionsgeschichtliches Interesse haben.

S. 1—51 werden die zum erstenmal von D. H. MÜLLER herausgegebenen gerade religionsgeschichtlich hochinteressanten Inschriften von el-'Öla besprochen. Es sind die originalen Denkmäler der minäischen Kolonie Muṣrân in Nordarabien, deren geographische Lage sich etwa mit der des biblischen Landes

Midian deckt. Die Rolle, welche Midian mit seinem Oberpriester Jethro in der Tradition von der Genesis des durch Moses organisierten theokratischen Israel spielt, sichert diesen Texten von vornherein hohes Interesse. In der That bieten sie eine ganze Reihe wertvoller Anregungen zur Frage, inwieweit der systematisch organisierte israelitische Kultus von dem uns bekannten, so reich gegliederten altarabischen, speziell minäischen Kultus beeinflusst ist. Die fraglichen Inschriften wimmeln von religiösen, kultischen Termini, von denen wir nur leider nicht allzu viele bis heute deuten können. Ich will nur den markantesten, wichtigsten hier herausgreifen, die Bezeichnung von Priestern wie Priesterinnen als lawî'u bezw. lawî'atân, welche genau dem Namen des von Mose für das erbliche Priestertum ausersehenen Stamme Levi entspricht.

S. 92—123 bringt HOMMEL grundlegende Erörterungen über die sprachgeschichtliche Stellung des Babylonischen einer- und des Westsemitischen andererseits. Diese Erörterungen berühren nur die eine Seite eines wichtigen Problems. Die von HOMMEL zum erstenmal durchgeführte Scheidung der semitischen Völker und Sprachen in eine ostsemitische (babylonische) und westsemitische Gruppe lässt sich durchführen auf dem ganzen Gebiet der semitischen Religions- und Kulturgeschichte. Sie bietet in der That nicht weniger als den Schlüssel zur richtigen Auffassung der semitischen Völkergeschichte. Babylonier und alle im Lauf der Jahrtausende in die Geschichte eingetretenen Völker westlich des Zweistromlandes bieten trotz aller Verwandtschaft eine grundverschiedene Physiognomie. Die Eigennamen sind ein besonders charakteristischer Beweis dafür. Auch Mythologie und religiöser Kultus zeigen, wie die auf gleichem Boden, dem Heimatboden aller Semiten — Ostarabien — Chaldäa erwachsenen gemeinsamen Grundanschauungen unter verschiedenen Lebensbedingungen verschiedenartige Ausgestaltung erfahren haben. Der babylonische Semitismus hat seine Eigenart in der Vermischung mit Elementen der sumerischen Kultur gewonnen, die Westsemiten, die viel länger Nomaden geblieben sind, gerieten bei ihrem Eintritt in die Geschichte wohl auch unter den Bann der alles beherrschenden sumero-semitischen, babylonischen Kultur, haben aber doch in der unaufhörlichen Verjüngung ihres Bestandes durch nachrückende arabische Nomadenhorden den ursprünglichen Charakter viel treuer bewahrt.

No. 5 S. 129—229 beschäftigt sich mit den südarabischen Altertümern des Wiener Hofmuseums. HOMMEL bietet neben einer Kritik der ersten Ausgabe durch D. H. MÜLLER vor allem wertvolle Exkurse über religionsgeschichtliche Fragen. Von besonderer Wichtigkeit ist der hier zum erstenmal gegebene Nachweis des ursprünglichen Mondkultus bei den Westsemiten. HOMMEL hat dieses Thema in einem gemeinverständlichen Vortrag nochmals ausgeführt und neu begründet, in „Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung" (München, Lukaschik, 1901), auf den ich bei dieser Gelegenheit hinweisen möchte. Der Nachweis, dass die alten Araber Gestirndienst, vornehmlich Mondkultus, betrieben haben, ist auch für die altisraelitische Religionsgeschichte von einschneidender Bedeutung; denn er hat die notwendige Annahme zur Folge, dass auch die ursprüngliche Religion der Hebräer, die ja nichts anderes sind als ein arabischer Stamm, ebenfalls Mondkult war. Die Notiz, dass Abraham aus Ur in Chaldäa, dem einen Mondheiligtum, nach dem mesopotamischen Harran, dem anderen altberühmten Mondheiligtum Babyloniens, zieht und von da aus nach Kanaan wandert, der Umstand, dass der Berg Sinai (d. i. der Mondberg) als der Ort gewählt wird, wo Jahve sich dem Volk offenbart, die Anbetung des goldenen Jungstiers (eines Symboles des Mondgottes, also nichts als ein Rückfall in den altgewohnten Gottesdienst, s. den eben erwähnten Vortrag S. 20 ff.), all dies wird erst von der Erkenntnis des Mondkultus als der ursprünglich alle westsemitischen Völker beherrschenden Religion verständlich.

Ein interessanter Exkurs schliesst sich an diese Erörterungen über „die Federkrone und das Land Punt", der S. 214 ff. auch die ägyptischen Götter Besa und Anûket zur Vergleichung heranzieht, die nach ihm beide aus Arabien stammen. Interessant sind besonders die Ausführungen über das Land Punt, das Weihrauchland (Ostarabien), aus dem der Phönixvogel den Weihrauch bringt, wodurch HOMMEL die Meinung EDUARD GLASERS stützt, nach welcher die Aegypter von den Grenzen Babyloniens über Südarabien und Nubien nach Oberägypten gekommen sind.

Wichtig sind auch die Exkurse über die aus GLASERS noch unpublizierten Texten eruierte Göttin Aṯirat (S. 206 ff.), die Gemahlin des Mondgottes Wadd, bezw. des katabanischen ʿAmm,

mit deren Kult „irgendwelche Liebesvereinigungsfeste“ verbunden waren, wozu man die Ascheren des Alten Testamentes vergleiche. Dazu liefert HOMMEL noch den Nachweis, dass in einer Inschrift Hammurabis die Göttin Ašrâtu „die Gemahlin des Gottes Martu und zugleich die Hauptgöttin des von Hammurabi eroberten . . . Landes Martu“, d. i. eben vom babylonischen Standpunkt aus des „Westlandes“, erwähnt wird.

Die Ausführungen über das in minäischen und sabäischen und ḳatabanischen Texten vorkommende Kultusgerät makânat, wozu ein von FURTWÄNGLER veröffentlichtes, von HOMMEL S. 226 abgebildetes, auf Kypern gefundenes Bronzegerät eine auffallende Parallele bildet, gewinnen im Zusammenhalt mit dem oben gestreiften Zusammenhang zwischen südarabischem und hebräischem Kultus besonderes Interesse durch die Erinnerung daran, dass I Kön 7 27—37 ein ebenfalls mekonah genanntes Kultusgerät ausführlich beschrieben wird.

No. 8 (S. 273—325) bringt eine eingehende Untersuchung über die teilweise schon vorher von HUGO WINCKLER neu entdeckten vier arabischen Landschaftsnamen im Alten Testament: Muṣur (Midian), 'A'ašûr (Edom), Koš (in Zentralarabien), Ibr naharân (Eber) und daran anschliessend (S. 326—343) einen neuen Beitrag zur Paradiesesfrage: „Die vier Paradiesesflüsse in altbabylonischer und altarabischer Ueberlieferung.“ Dieser Teil der Aufsätze und Abhandlungen ist separat erschienen und für 3.50 M. zu haben; ich kann mich daher auf ganz allgemeine Hinweise beschränken. Ich halte die Existenz der vier neuen Landschaftsnamen trotz E. KÖNIGs und anderer Gelehrten Protest für gesichert, wenn ich auch nicht glaube, dass in allen von HOMMEL beigezogenen Fällen ein zwingender Grund vorliegt, statt wie bisher an Aegypten an das arabische Muṣur, statt an Assyrien an das arabische 'A'šûr zu denken. Aber schon die sicheren Fälle genügen, das Bild von den Völkerzusammenhängen und den Berührungen Israels mit den Nachbarvölkern vielfach ganz umzugestalten. Vor allem in den Patriarchengeschichten spielt zweifellos oft das heimatliche Arabien die Rolle, die die Ueberlieferung späterhin, durch Gleichklang der Namen verführt, Aegypten angewiesen hat.

Etwas anderes ist es mit HOMMELs Lokalisierung der Paradiesesströme. Von bleibender Bedeutung und als sicheres Resultat seiner eindringenden Forschung erscheint mir der Nach-

weis, dass sich bei den Babyloniern sowohl wie bei den Minäern und Sabäern eine Vorstellung von vier heiligen Flüssen oder Flussgebieten (das letztere gilt besonders von den südarabischen Parallelen) erhalten hat. Nichts hindert, hierin einen litterarischen Nachweis uralter Paradiesesvorstellungen in diesen beiden räumlich weit getrennten Centralen der ältesten vorderasiatischen Kulturen anzuerkennen. Auch der innere mythologische Zusammenhang der hebräischen, babylonischen, südarabischen Namen für die vier heiligen Flüsse ist m. E. von HOMMEL erwiesen. Problematisch bleibt aber der Versuch HOMMELs, diese drei Reihen von Flussnamen nun wirklich zu lokalisieren und mit bestimmten Flüssen und Wâdis zu identifizieren und so ein geographisch umschriebenes Paradies zu rekonstruieren. Wenn nun aber auch das Hauptresultat HOMMELs m. E. problematisch bleibt, so bietet seine Beweisführung so ausserordentlich viel Aufklärung und neue Gesichtspunkte in Einzelfragen, dass auch diesem Abschnitt eine bleibende Bedeutung zuerkannt werden muss.

Den Hauptteil der Aufsätze und Abhandlungen II und III bilden die Aufsätze zur babylonischen Astronomie: No. 7: „Der Ursprung des Tierkreises", der besonders die Grenzsteindarstellungen im einzelnen beschreibt und mit Entschiedenheit für den babylonischen Ursprung des Zodiakus eintritt; No. 9: „Das babylonische Weltbild" (mit Abbildung) und No. 10: „Die Astronomie der Chaldäer", ein erweiterter Abdruck der bereits im „Ausland" 1891, No. 12—14, erschienenen Aufsätze. Am Schlusse endlich bietet HOMMEL anhangsweise (S. 472—474) in knappester Form den Extrakt einer neuen Entdeckung über den astralen Ursprung des westsemitischen Alphabets. Ich muss mir heute ein näheres Eingehen auf dieses interessante Problem versagen, vor allem, weil HOMMEL seither eine ganze Reihe neuer Beobachtungen gemacht hat, welche jene erste Niederschrift wohl hie und da modifizieren, aber noch viel mehr motivieren und stützen, die aber bis zur Stunde noch nicht veröffentlicht sind. Ich muss also eine Erörterung auf spätere Zeit verschieben.

Ich kann von HOMMELs Aufsätze und Abhandlungen nicht scheiden, ohne den Wunsch auszusprechen, dass sie recht bald einen Abschluss finden möchten. Die vorliegende Anzeige musste sich auf einzelne Andeutungen der wichtigsten dort erörterten

Probleme beschränken. Der Reichtum ihres Inhaltes wird erst recht deutlich werden, wenn ein eingehender Index die zu erwartende Schlusslieferung krönt. Dann erst werden die dort niedergelegten Resultate und Anregungen so fruchtbar werden, wie sie es verdienen.

O. Weber.

Lic. **Hermann Kutter,** Das Unmittelbare. Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1902. 342 S. 6 M.

Das Buch predigt eine neue Sturm- und Drangperiode: „Wir sind der Wissenschaft müde — wir sind der Kunst müde — wir wollen nur das eine: frei, um jeden Preis frei sein von allen Mächten, auch von den idealsten“ (S. 269, 270). „Arbeitskraft und Kooperation der Menschen, jene unmittelbaren Lebenspotenzen in den dumpfen Fabrikräumen zum Sklavendienst des Geldes aneinander gekettet — giebt es ein erschütternderes Bild von der totalen Umkehrung des Lebens?“ (S. 17).

„Die Freude, den unendlichen Reichtum der Formen, womit die Natur das Auge des Beschauers entzückt, in die Gliederung weniger Begriffe einzuschliessen, scheint uns einen lebendigeren Genuss derselben zu bieten, als ihre unmittelbare Wirkung auf die Seele“ (S. 20).

Das ist der „sozialdemokratische“ Charakter des Buchs, denn in der Sozialdemokratie sieht der Verf. den heutigen Apostel des Unmittelbaren. Aber freilich gerade das Unmittelbarste am Unmittelbaren wird von den Führenden derselben grundsätzlich verneint: „Der lebendige Gott“ und „das Erlebnis des Vaters“ in Jesus Christus, in welchem der Verf. das Unmittelbare ursprünglichst und urbildlich bejaht findet (S. 283); über dessen Verkennung er dann freilich auch den sozialdemokratischen Propheten gehörig die Leviten liest (S. 286).

Aber das Grundgebrechen auch dieses Buches ist, dass es uns zwar eine tief fundamentierte, namentlich in die neuere deutsche Philosophie selbständig eingedrungene, besonders an FICHTE und SCHELLING sich anschliessende, deshalb wertvolle und durch die frische Ausführung höchst anziehende Kritik aller bestehenden Zustände (Recht, Kirche, Staat, Wissenschaft und Kunstbetrieb) giebt, aber uns leider nirgends aufzeigt, wie das

Unmittelbarste des Unmittelbaren, der „lebendige Gott“ und Jesus Christus, „das Erlebnis des Vaters“, (S. 283) in uns, an uns und von uns auch an anderen durchgesetzt werden soll. Der Verf. geht aus von der Thatsache, dass der Mensch sich in einem mit seinem Begriff als der Persönlichkeit und zwar realen (weil materiell bestimmtes Wesen) Widerspruch befindet. „Er ist geteilt in die zwei Hälften Materie und Ideale.“ „Er bewegt sich der Realisierung seines eigenen Wesens erst entgegen.“ Und nun will der Verf., der Mensch soll sich von allen äusseren Mächten emanzipieren und sich rein auf sich selbst stellen und von sich selbst aus sich selbst bestimmen, nicht sich von aussen her bestimmen lassen, nicht sich zum Sklaven seines selbst auferlegten Joches machen. Das ist ganz schön (RICHARD ROTHE hat das auch einmal mit bewunderungswürdiger strengster Methode durchgeführt), nur sagt uns KUTTER nicht deutlich und vollständig genug, wie er sich das ausgeführt denkt. Denn so wie Jesus Christus können wir es doch nicht machen, da uns seine Voraussetzungen dazu fehlen. Es ist ähnlich wie mit dem Zukunftsstaat, von dem bekanntlich einmal LIEBKNECHT auf Vorhalt geäussert hat, nur Narren könnten darnach fragen, wie er eingerichtet werden solle. Dürfen wir es aber wagen, das „Mittelbare“ wegzuwerfen, ehe wir uns des „Unmittelbaren“ genügend bemächtigt haben? Doch das Folgende will ja auch nur „ein Ringen und Streben nach der Wahrheit sein, nicht der Ausdruck abgeschlossener wissenschaftlicher Anschauung“ (S. 293).

In der That, man könnte das Buch eine Predigt höheren Stils nennen und sich wohl denken, dass der Verf. eben so (abgesehen von den prinzipiellen philosophisch-kritischen Erörterungen im Anfang) und eben das seinen Hörern predigt, was er hier veröffentlicht. Nur was man Predigtton nennt, dem fürchte niemand hier zu begegnen; es ist ein durch selbständiges, ursprüngliches und in das Wesen der Dinge eindringendes (nicht bloss auf der Oberfläche spielendes) Denken ausgezeichnetes und auch dadurch eine gründliche Kritik des „realistischen“ Verfahrens der modernen Zeit bietendes Buch. „Mit Fug und Recht darf die Frage gestellt werden, ob denn wirklich mit dem realistischen Verfahren der modernen Wissenschaft das Faktische gegen das bloss Eingebildete, die Thatsachen gegen die Mythen reinlich und endgültig ausgespielt seien und ob

nicht vielmehr hinter dem Schleier, den es sorgfältig über die letzten Gründe zu breiten sucht, Thatsachen von viel gewaltigerem Schwergewicht ruhen, als die sind, mit denen es selbst rechnet" (S. 101).

Schlagend die Sätze gegen die Entwicklungstheorie „Was ist unwissenschaftlicher als die Annahme, Mächte, die das Leben der Menschheit bis in ihre Grundtiefen aufwühlen, wie Recht und Moral, seien aus einer blossen Entwicklung entstanden? Wie kann etwas wie Recht und Staat, wie Moral und Sitte. überhaupt entstehen? Darauf ist man bis heute die Antwort schuldig geblieben und wird sie so lange schuldig bleiben, bis man sich entschliessen kann, nicht nur dem Greifbaren, sondern auch dem, was in uns lebt und handelt, eine Realität zuzugestehen; dann aber wird man auch verstehen, dass nicht die äusseren Faktoren die inneren, sondern umgekehrt die inneren die äusseren schaffen und bestimmen" (S. 105).

Frische, freie, duftige Schweizeralpen-Frühlingsluft weht durch das Buch und das „Unmittelbare" macht sich auch in der Form verspürbar.

Julius Happel.

D. Oskar Holtzmann, a. o. Prof. d. Theol. a. d. Univ. Giessen, Religionsgeschichtliche Vorträge. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung, 1902. 3 M., geb. 4 M.

Die lern- und wissbegierigen Menschen unseres Zeitalters haben kein geringes Glück vor denen früherer Jahrhunderte voraus. Sie dürfen nicht mehr ihren Kopf zerbrechen, die schwierigsten Probleme der Wissenschaft werden mit spielender Leichtigkeit vor ihren Augen und Ohren gelöst; und wie den jungen Kindlein die Muttermilch werden ihnen die Tränke der Weisheit und Erkenntnis fein abgezogen in hübsch etiquettierten Flaschen und stilvollen Kannen serviert. Darin liegt auch ein Lob, und das verdienen HOLTZMANNS Vorträge in nicht geringem Masse.

Aber die grossen Existenzfragen des menschlichen Geistes sind nicht spielend gelöst und können so auch nicht begriffen werden. Ihre Lösung hat Leib und Seele zermalmende Kämpfe der grössten Ingenien erfordert; und nur wer die Denkenergie hat, sich in die göttergleichen Mühen und Arbeiten jener animae

magnae prodigi einführen zu lassen, wird sie annähernd verstehen; andernfalls muss das eben nur vermeintliche Wissen zu einer zwerghaften Unterschätzung riesenhafter weltgeschichtlicher Leistungen verführen. Hierher gehört besonders, was HOLTZMANN über den Apostel Paulus vorträgt. „Dem Paulus bestätigt die Auferweckung des Gekreuzigten, dass Jesus der Messias ist und dass Gott selbst die bisherige Geltung des jüdischen Gesetzes beseitigen will. Das war doch eine erste verhängnisvolle Verschiebung des christlichen Glaubens“ (S. 152). Er geht über die Aussage Jesu hinaus, wenn er schon den Eintritt Jesu in die vergängliche Welt als eine That der Liebe Gottes und des Messias feiert (S. 153). Paulus meint die Geheimnisse der göttlichen Wege zu erfassen (S. 156). Paulus fordert auf, allem (!) nachzueifern, was irgendwo (!) gelobt und gepriesen wird (!) (S. 157).

Luther andererseits bekommt von HOLTZMANN das höchste Lob, das je ein Mensch erhalten hat: „Luther hat schärfer als irgend ein anderer (!) das Wesen Jesu Christi verstanden“ (S. 173). Was sollen wir Reformierten denn da machen? Von der katholischen Christenheit und der ersten Jüngergemeinde selbstverständlich zu schweigen!

Am leichtesten wird HOLTZMANN mit der Erklärung der „geschichtlichen Entwicklung“ der Religion Israels fertig. „Israel hat zuerst den Monotheismus gefunden, wie er noch heute im Judentum, Christentum und Islam fortbesteht“ (S. 2). . . . „Diese hohe Gotteserkenntnis (!) (also der Monotheismus ist eine hohe Gotteserkenntnis) hat Israel nicht von Anfang besessen“ (nicht einmal diese!). „Die Wüstenbewohner haben unter ihrem Führer Mose eine grosse Gottesoffenbarung erlebt“ (welche es war, wird nicht gesagt!).

„Unter Elia wird der Schutzgott Israels der strenge Hüter und Rächer des bürgerlichen Rechts“ (S. 6) (aber wie kam denn Elia dazu, aus dem Gott Israels etwas zu machen, was dieser noch zu Zeiten Deboras und denen Davids nicht gewesen war?). „Plötzlich“ (! !) (S. 9) tritt dann Amos auf, . . . und „der Gott, der in Israel verehrt wird, ist der Herr aller Völker“ (!) (S. 10).

„Es gab eine Zeit, wo Israel noch nicht das Volk des Gesetzes war“, das geschah erst 621 v. Chr. (S. 34). Da wurden alle gottesdienstlichen Stätten ausser Jerusalem abgeschafft, da

„eröffnete sich die Aussicht auf einen geistigen opferlosen Gottesdienst“, und da „Mit einem Schlage (!!) erhebt sich das Volk von Juda über die ganze Welt des Altertums hinaus“ (!!) (S. 39). Julius Happel.

G. Tschirn, Prediger der freien Religionsgemeinde zu Breslau, Welträtselung (2 M.), Ewige Verdammnis (1 M.), Buddha und Christus (50 Pf). Bamberg, Handelsdruckerei.

Drei konzentrisch zur Empfehlung der Freidenkerreligion gerichtete Schriften. Anstatt die wirklichen Anfänge der „ewigen Verdammnis“ im gegenwärtigen Dasein zu sehen, kämpft der Verf. wider einen mit phantastischen Vorstellungen von derselben aufgeputzten Begriff; liefert in „Buddha und Christus“ einen aus den heterogensten Elementen der betreffenden Litteratur zusammengeschweissten Wegweiser, durch einen wollenweichen Buddhismus an der beissigen Schärfe des Christentums vorbei in dem „Entwicklungs“-Nirvāna des Freidenkerideals zu „verfliessen“ und zu „verschmelzen“ (S. 102). Endlich lässt Herr Prediger Tschirn (in seiner oben erstgenannten Hauptschrift S. 105) „es sich geziemen, mit dem Gefühl unendlicher Erhabenheit und des Mitleids dem eingebildeten orientalischen Herrgott gegenüber“ zu treten, wozu ihm sein Gebet an die Gottmutter Natur Mut gemacht zu haben scheint, welches also lautet: „Dank dir, Natur! gütige, starke Natur! dass du mich durch rein menschliches Empfinden aus den Banden finsteren Wahns, aus der Angst des Misstrauens gegen Mitmenschen, aus Ketzerfurcht und Ketzerhass — ich weiss zwar nicht, ob ich auch dieses böse Gefühl als Kind gekannt habe — mit leiser, aber sicherer und unwiderstehlicher Hand gelöst hast, dass du mein Herz in reineren Empfindungen schlagen lehrtest, dass du mir den wahren Weg zu Licht und Erlösung eröffnetest.“ (Ewige Verdammnis S. 25, 26.)

J. Happel.

H. W. Dresser, Methoden und Probleme der geistigen Heilbehandlung. Einzig berechtigte Uebersetzung von M. Müller. Verlegt bei Eugen Diederichs. Leipzig 1902. 92 S. Preis br. 2 M.

Das Buch fördert nicht die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion, so steht es ausserhalb des Arbeitskreises dieser

Zeitschrift. Seine Anzeige an dieser Stelle mag aber dadurch eine gewisse Berechtigung erhalten, dass es selbst eine Art Religion vertritt. Nur kurz sei jedoch auf den Inhalt eingegangen. Verf. ist nach dem Vorworte nicht selbst Ausübender des geistigen Heilverfahrens, will aber die Resultate fünfzehnjähriger Beobachtung vorlegen. Auf Seiten des Kranken sind erforderlich: Empfänglichkeit, Vertrauen, zuletzt Selbsthilfe, auf Seiten des Heilenden. der Wunsch zu heilen, Abwendung von der Aussenwelt, Konzentration. Verbunden sind die Ratschläge des Verf. mit einer idealistischen Entwicklungslehre. Von seiner Weltanschauung aus dringt er auf thatkräftige Mitarbeit an dem Fortschreiten des Weltganzen. Durch Betonung der That unterscheidet er sich von den Vertretern der sogenannten christlichen Wissenschaft (christian science), denen Uebel, Krankheit, Böses ein Unwirkliches sind.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

Verhandlungen der achten Gnadauer Pfingstkonferenz, gehalten zu Schönebeck a. d. Elbe vom 20. bis 22. Mai 1902. Buchhandlung des deutschen Philadelphia-Vereins. 88 S. Preis: 75 Pf.

In dem Büchlein stehen Ansprachen, Andachten, Besprechungen, Berichte über die Gemeinschaftsbewegung. Die darin enthaltenen Referate wollen Wissenschaft nicht bieten. Darum muss von einer Besprechung in dieser Zeitschrift abgesehen werden. Wer jedoch die religiösen Bewegungen unserer Zeit studieren will, findet auch hier eine Quelle. Als solche sei das kleine Buch hier notiert.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

Friedrich Nippold, Das deutsche Christuslied des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig, Verlag von Ernst Wunderlich, 1903. VIII und 389 S. Preis br. 3 M., geb. 4 M.

Nippold bemerkt S. 12: „Obgleich seit fast einem halben Jahrhundert mit dieser Art des Liedes persönlich verwachsen, habe ich doch keine blasse Ahnung gehabt von dem Reichtum, welchen unsere deutsche Dichtung hier wirklich besitzt.“ Und

in der That, die Zahl der mehr oder weniger ausführlich behandelten Dichter ist erstaunlich gross, über 300 Namen begegnen dem Leser. An diesem Ergebnis würde wohl auch wenig geändert werden, wenn der Begriff des Christusliedes etwas weniger weit gefasst würde, als es von NIPPOLD zuweilen geschieht. Aber das Buch soll nicht eine Materialsammlung sein. Im Christusliede schafft das religiöse Leben einer Zeit sich einen charakteristischen Ausdruck. Wo das Glaubensleben durch die Vertiefung in das Leben Jesu neue Kraft gewinnt, da entsteht auch das Christuslied. Sehr verschieden sind die Aeusserungen des Glaubens im Liede, sehr verschiedene Kreise haben dazu ihren Beitrag geleistet. Innerhalb der grösseren Zeitabschnitte: Zeit der nationalen und religiösen Erhebung, Zeiten der theologischen und politischen Revolution und der sie ablösenden Reaktion von 1835—1858, die neue Aera nationaler und religiöser Erhebung von 1858—1878, Ende des Jahrhunderts lassen sich wieder verschiedene Richtungen unterscheiden. Neben der nationalen religiösen Dichtung finden wir die ausschliesslich religiöse. Konfessionelle Gläubigkeit und innere Mission sind für das Christuslied von Bedeutung gewesen, aber nicht minder die aus der Kirche herausgedrängte Frömmigkeit, wie sie durch Namen wie ZSCHOKKE, TIEDGE, WITSCHEL, HAMMER, JORDAN, ALLMERS, PRATZ u. s. w. gekennzeichnet wird. Aber das Christuslied ist auch ein Zeugnis für die Einheit des Geistes innerhalb des Protestantismus, und nichts Geringeres erwartet NIPPOLD von der Vertiefung in das Christuslied als ein besseres Verständnis des einheitlichen Prinzips des Protestantismus. Ja seine verbindende Kraft reicht über den Protestantismus hinaus. Der religiöse deutsche Katholizismus erweist hier seine Verwandtschaft. Nur die Papstkirche zeigt auch auf diesem Gebiete ihren anderen Geist, da das Christuslied verstummt, wo sie herrschend wird. NIPPOLD will auch mit diesem Buche der Verständigung innerhalb des Protestantismus und der Zusammenfassung seiner Kräfte gegenüber Rom dienen. Es ist dankenswert, dass NIPPOLD diese Aeusserung des religiösen Lebens eingehender Behandlung unterzogen hat.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

A. Reukauf und H. Winzer, Geschichte der Apostel. Verlag von Ernst Wunderlich. Leipzig 1903. XVI und 397 S. Preis br. 5 M., geb. 5.60 M.

Das vorliegende Buch ist der 9. Band des von Dr. Reukauf und Heyn unter dem Titel: Evangelischer Religionsunterricht, Grundlegung und Präparationen herausgegebenen Werkes. Es sind treffliche Arbeiten, die hier geboten werden. Der Versuch, die Ergebnisse der theologischen Wissenschaft für den Religionsunterricht fruchtbar zu machen, verdient volle Zustimmung. Auch der vorliegende Band ruht auf gründlichen exegetischen und historischen Studien. Der gesamte Stoff wird in vier Hauptteile zerlegt: A. Die Urgemeinde, B. Paulus bis zur Erkämpfung seiner selbständigen Stellung als Heidenapostel, C. Paulus als selbständiger Heidenapostel, D. Paulus in der Gefangenschaft. Es ist nur zu billigen, dass in dem ersten Abschnitt nicht der gesamte von der Apostelgeschichte gebotene Stoff aufgenommen ist, dass hier im Vergleich zu dem Präparationswerk von Thrändorf und Meltzer eine weitere Beschränkung eingetreten ist. Auch Ananias und Sapphira hätte noch fortbleiben können, denn diese Geschichte bietet für die pädagogische Behandlung unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Versuch, das Schicksal dieser Menschen ethisch verständlich zu machen, scheint nicht gelungen. Für überaus glücklich halte ich die Einordnung der paulinischen Briefe in den Lebensgang des Apostels. Die einzelnen Geschichten werden nach der Methode der Herbartschen Formalstufen behandelt. Dass sich damit treffliche Resultate erzielen lassen, ist gewiss nicht zu bezweifeln. Mir will jedoch die Verbindung von Geschichte und Katechismussatz nicht zweckmässig erscheinen. Oft werden nur in gezwungener Weise die betreffenden Sätze aus der Geschichte sich ableiten lassen, und leicht tritt dann wieder eine Vergewaltigung der Geschichte durch den Katechismus ein, die doch gerade vermieden werden soll. Geschichte und Katechismus haben verschiedene Abzweckung. Die Geschichte will den Reichtum religiösen Lebens in der Vergangenheit zur Anschauung bringen. Der Katechismus soll den persönlichen Glauben des heutigen Bekenners aussprechen. Dass auch die Geschichte und der durch sie bewirkte „ideale Umgang“ mit den religiösen Heroen persönliches religiöses Leben zu wecken vermag, ist gewiss wahr, rechtfertigt aber noch nicht jene Verbindung.

Den Einwurf, dass mit der selbständigen Behandlung des Katechismus zu einem veralteten Standpunkte zurückgekehrt würde, würde ich nicht gelten lassen. Denn auch ich stimme völlig dem zu, dass die Geschichte im Religionsunterricht die Grundlage bilden und einen viel grösseren Raum einnehmen muss als bisher. Katechismus ist auf den unteren Stufen überhaupt entbehrlich und auch auf den höheren ist grösstmögliche Kürze in seiner Behandlung notwendig. Aber er hat trotz allem ein eigenes Recht, und die Geschichte wird noch energischer von ihr fremden Kategorien befreit, wenn die Verbindung mit dem Katechismus gelöst wird. Auf eine eingehende Begründung meiner Anschauung muss ich hier verzichten. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass vielleicht die Aufnahme der Geschichte von Ananias und Sapphira nur geschah, um für den Katechismussatz von der Vergebung der Sünden eine Stelle zu haben, obwohl andererseits gerade dieser Satz dieser Geschichte sich nicht recht einfügen lassen will. Bedenken lassen sich auch gegen die fünfte Stufe der Anwendung erheben. Zwar finden sich in diesen Abschnitten viele vortreffliche Gedanken und das unglückliche Moralisieren nach dem Schema: was sollen also auch wir thun? ist fast durchgängig vermieden. Aber in der Regel wird die Geschichte durch sich selbst wirken müssen. Der Zweck dieser Zeitschrift verbietet, in eine ausführlichere Auseinandersetzung über diese prinzipiellen pädagogischen Fragen einzutreten. Meine hohe Wertschätzung des vorliegenden Werkes wird jedoch nicht durch meine abweichenden Anschauungen beeinträchtigt.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

D. Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 1902. Verlag von Georg Reimer. I. Band, VIII u. 696 S. II. Band, 714 S. Preis brosch. 24 Mk., geb. 28 Mk.

Der Umfang und die Reichhaltigkeit des Werkes lassen es ratsam erscheinen, von einer Inhaltsangabe abzusehen und dafür die Aufmerksamkeit auf wichtige Fragen allgemeinerer Art zu lenken. Was PFLEIDERER mit seinem grossen Werke bietet, ist nicht eine sogenannte neutestamentliche Einleitung, auch nicht eine neutestamentliche Theologie, auch nicht eine Ver-

bindung beider. Die Frage nach der wissenschaftlichen Berechtigung jener beiden Disziplinen ist zwar nicht aufgeworfen, aber es gilt als selbstverständliche Voraussetzung, dass eine wissenschaftliche Erkenntnis des Urchristentums nicht allein von den neutestamentlichen Schriften her zu gewinnen ist, dass hier ein weiterer Kreis gezogen werden muss. Demgemäss kommen ausser den Schriften des Neuen Testamentes die des jüdischen Hellenismus, des Synkretismus und Gnostizismus, apokryphe Apostelgeschichten und Evangelien und zuletzt die Apologeten zu ausführlicher Behandlung. Das Recht, so die Bücher des Neuen Testamentes in einen grösseren Zusammenhang hineinzustellen, ist von wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus nicht zu bestreiten. Wohl darf die Wissenschaft ein Objekt auch zeitweilig im Interesse genauer Beobachtung isolieren, aber dann muss sie die künstliche Absonderung wieder aufheben und nach allen Seiten die Verbindungslinien ziehen, oder ihre Erkenntnisse werden höchst einseitig und darum falsch sein. Die von PFLEIDERER befolgte Methode ist, kurz gesagt, die religionsgeschichtliche. „Ich habe mich" — sagt er im Vorwort — „immer mehr davon überzeugt, wie viel für das Verständnis des Urchristentums aus der Vergleichung der ausserbiblischen jüdischen und heidnischen Religionsgeschichte zu lernen ist, ja wie unentbehrlich geradezu für Aufhellung der wichtigsten Fragen solche Vergleichung ist." Auch das Christentum ist als geschichtliche Erscheinung nach derselben Methode wie alle andere Geschichte zu erforschen, und bereits sein Anfang ist als eine gesetzmässige Entwicklung aus den mannigfachen Faktoren des religiösen und sittlichen Völkerlebens jener Zeit zu verstehen. So finden wir überall Heranziehung und Verwertung umfangreichen religionsgeschichtlichen Materials, z. B. jüdische Theologie und stoische Popularphilosophie bei der Frage nach der Genesis des Paulinismus, zahlreiche Sagen bei der Erzählung von der Geburt Jesu. Dadurch wird die Anschauung bereichert und der Blick geschärft. Unanfechtbar ist auch der Grundsatz, dass streng die historische Wirklichkeit festzustellen sei ohne Rücksicht auf persönliche Wünsche, auf Deckung der eigenen Ueberzeugung durch die Autorität des Neuen Testamentes, aber auch auf das, was dem heutigen Durchschnittsverstande als einleuchtend und wahr gilt. Das Fremdartige jener fernen Zeiten und Anschauungen ist nicht

abzuschwächen. Alles falsche Rationalisieren und Modernisieren ist zu vermeiden. Aber auch die Voraussetzung, dass wir überall widerspruchslose Gedankenbildung vor uns haben, darf nicht gemacht werden und zu Vergewaltigungen des Thatbestandes führen. So war Paulus kein systematischer Denker. Seine verschiedenen Aussagen gehen nicht zur Einheit des Systems zusammen. Freilich ist die Einheit der religiösen Persönlichkeit nicht zu übersehen, aber diese aufzeigen ist etwas anderes als die verschiedenen Aussprüche harmonisieren und zu einem widerspruchslosen System zusammenschweissen. Paulus hat die Anschauungen des antiken Animismus geteilt. Nur von daher sind z. B. seine Sünden-, seine Geist- und Sakramentslehre zu verstehen. Für Paulus ist die Sünde ein dämonisches Geistwesen, nicht Produkt der Freiheit, sondern Ursache der Unfreiheit, da sie das Fleisch infiziert hat. Der Geist ist streng supranatural, physisch-hyperphysisch zu fassen. Aber es erhebt sich die Frage, ob alles geleistet ist, wenn die wirkliche Anschauung des Paulus zur Darstellung gekommen ist. Möglich ist es ja, damit die geschichtliche Aufgabe als beendet anzusehen. PFLEIDERER macht jedoch geltend, dass ein wirkliches Verständnis der religiösen Meinung des Apostels von der exakten Exegese allein, die nur den Thatbestand feststellt, nicht zu erreichen ist. Es muss der Versuch gemacht werden, den religiös-sittlichen Wesensgehalt von den Vorstellungsformen der damaligen Zeit zu befreien, mit anderen Worten: es muss die Wahrheitsfrage gestellt werden, ob wir es mit Bleibendem, Ewigem und nicht bloss Vergangenem zu thun haben. Nach meiner Ueberzeugung hat PFLEIDERER Recht, diese Frage zu stellen. Was bloss gewesen ist, was der Gegenwart in keinem Sinne eine Anknüpfung mehr bietet, ist damit aus der Geschichte ausgeschieden. Es ist eine Aufgabe geschichtlicher Forschung, der ihr Recht nicht zu bestreiten ist, die Kontinuität der geistigen Entwicklung, die Zusammenhänge, die eine ferne Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpfen, aufzuzeigen. Wenn unser heutiges religiöses Leben nicht eine generatio aequivoca, sondern aus der Vergangenheit hervorgewachsen ist, so muss die Frage gestellt werden können, was aus der Vergangenheit in die Gegenwart eingegangen ist, so muss Vergangenes zu unmittelbarem Gegenwartsverständnis sich bringen lassen, und das heisst nichts anderes, als dass in den geistigen Bildungen der Vergangenheit

Wahrheitsgehalt sein muss. Aber hier erhebt sich nun eine eigentümliche Schwierigkeit. Die Geschichte hat es mit konkreten Bildungen zu thun, die wohl miteinander in Verbindung stehen, aber durch keinen Allgemeinbegriff zusammengehalten werden. Nicht nur der Hegelsche allgemeine Begriff, der zugleich der reale Grund für die verschiedenen geschichtlichen Gestaltungen ist und also das Entwicklungsgesetz in sich enthält, ist aufzugeben, sondern auch der allgemeine Begriff als Abstraktion aus den thatsächlichen geschichtlichen Erscheinungen. In keinem Allgemeinbegriffe können altes, katholisches, reformatorisches, pietistisches, rationalistisches, modernes Christentum zur Deckung gebracht werden. Das Wesen oder Prinzip des Christentums lässt sich nicht auf eine glatte Formel bringen, so dass alles, was von dieser Formel umfasst wird, zum Wesen und damit zur Wahrheit gehört, und alles, was sich dazu disparat verhält, als unwesentlich fallen gelassen werden kann. Dem Urchristentum ist z. B. die eschatologische Erwartung wesentlich, und sie kann nicht als unwesentlich fallen gelassen werden etwa von der These aus, dass das Wesen des Christentums die rein geistig gefasste Gotteskindschaft sei. Ist der Sachverhalt richtig damit ausgesprochen, dass ein stets sich gleichbleibender Inhalt nur wechselnde Formen annehme? Es darf gefragt werden, ob die Uebersetzung aus der animistischen Denkweise des Paulus in die evolutionistisch-psychologische, wie sie PFLEIDERER vornimmt, nicht doch auch den Inhalt verändert. Ich greife eine Stelle aus vielen heraus. Auf S. 208 heisst es: „Auf dem Grunde der düstersten Beurteilung der wirklichen Welt, als einer von dämonischen Mächten beherrschten und dem göttlichen Zorngericht verfallenen, erhebt sich der hoffende Glaube des Paulus zum Ideal einer neuen Schöpfung, in welcher die Herrlichkeit der Freiheit der Gotteskinder zur siegreichen Erscheinung gekommen und damit zugleich das Seufzen und Sehnen der Natur erfüllt und gestillt, kurz Gott alles in allem sein werde. Und dieser kühne Idealismus ist fortan der Glaube der Christen geblieben, der die Welt überwunden hat und fortwährend noch überwindet. Der Unterschied ist nur, dass wir heute auf Grund dessen, was die Geschichte uns gelehrt hat, die Verwirklichung jenes Ideals einer neuen Welt, in welcher Natur und Geist zu harmonischen Organen des göttlichen Willens verklärt sind, von der geschicht-

lichen Entwicklung des christlichen Geistes und der sittlichen Arbeit der christlichen Gesellschaft erhoffen, während das Urchristentum sie von übermenschlichen Katastrophen erwartete." Ich glaube, dass es sich hier nicht nur um verschiedene Verwirklichungsweisen des Ideals einer neuen Welt, sondern um verschiedene Fassungen dieses Ideals selbst handelt. Wird überhaupt die evolutionistische Ansicht allen Problemen gerecht? Auf S. 205 Anmerkung heisst es: „Unter der von Paulus mit seiner Zeitbildung geteilten Annahme, dass das Böse etwas Wesenhaftes im Menschen sei, lässt sich sein Dasein mit dem Schöpfungsursprung des Menschen nicht wohl anders ausgleichen als durch eine zeitlich von aussen bewirkte Verderbung der menschlichen Natur. Anders freilich stellt sich die Sache bei unserer heutigen evolutionistischen Ansicht, nach der das Böse nicht etwas Wesenhaftes, sondern die Disharmonie, das Noch-nicht-sittlich-geordnetsein der zu unserer Natur gehörigen Triebe ist u. s. w." Die Auffassung des Bösen als eines nur noch nicht Guten, wie sie von dem monistischen Idealismus vertreten wird, hat nicht mehr die allgemeine Ueberzeugung, sie bedeutet vielen eine unzulässige Abschwächung des positiven Charakters des Bösen. Noch auf das, was PFLEIDERER über die Anschauungen Jesu sagt, möchte ich hinweisen. Er hat Jesus nicht modernisiert, mit aller Schärfe ist hervorgehoben, dass Jesus kein Lehrer humaner Moral für die Menschen dieser jetzigen Welt hätte sein wollen, dass er nicht eine natürliche Entwicklung der Dinge in Aussicht genommen, sondern eine übernatürliche Katastrophe erwartet hätte. Ich glaube jedoch, dass hier nun für die Christenheit ein schwierigeres Problem vorliegt, als PFLEIDERER anzunehmen scheint. Es ist mir zweifelhaft, ob jemals christliche und „rationale Ethik" vollständig zur Deckung gebracht werden können, vielmehr ist es meine Ueberzeugung, dass hier nicht alles auf einer Fläche liegt, dass religiös-sittlicher Heroismus immer wieder auch in Spannung zu der weltlichen Sittlichkeit, um diesen abgekürzten Ausdruck zu gebrauchen, treten kann. So halte ich mit PFLEIDERER fest, dass die Frage nach dem Wahrheitsgehalt notwendig ist, notwendig nicht nur für das christliche Leben der Gegenwart, sondern auch für das Verständnis der Vergangenheit, aber mir scheint deren Auflösung schwieriger und nicht allein von daher zu gewinnen, dass der Versuch einer Uebersetzung der paulinischen

und urchristlichen Anschauungen in die psychologisch-evolutionistische Denkweise gemacht wird.

Von Wichtigkeit scheint noch die Frage nach dem Markusevangelium als geschichtlicher Quelle für das Leben Jesu. PFLEIDERER bemerkt im Vorworte, dass er die Arbeiten anderer Theologen der verschiedensten Richtungen berücksichtigt, dagegen auf Polemik sich nicht eingelassen habe, weil dadurch die Uebersichtlichkeit der Darstellung erschwert und ihre Ueberzeugungskraft abgeschwächt werde. Eine Ausnahme wäre aber doch wünschenswert gewesen: eine ausführlichere Auseinandersetzung mit WREDE. Durch WREDEs Messiasgeheimnis ist die Annahme, dass Markus etwas wie eine natürliche Entwicklung des Lebens Jesu habe geben wollen, stark erschüttert. Damit sind aber Ueberzeugungen, die von der Kritik allgemein geteilt wurden und als fest begründet galten, angezweifelt. Es wäre daher mit Dank zu begrüssen gewesen, wenn PFLEIDERER sich mit WREDEs Untersuchung auseinandergesetzt und seine abweichende Meinung begründet hätte.

Die Vorzüge PFLEIDERERscher Arbeiten sind bekannt. Vorurteilslose Prüfung des Thatbestandes, grosse Ausführlichkeit in der Inhaltsangabe der behandelten Schriften, umfassende Verwertung religionsgeschichtlichen Materials, klare geschmackvolle Darstellung zeigt auch dieses Werk. Sein Studium wird für jeden Gewinn sein.

Naumburg a. Queis. Lic. Dr. Kalweit.

Ernst Maass, Professor an der Universität Marburg, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth. 1902. IX und 135 S.

MAASS ist bekannt als ein Feind des Philosemitismus auf wissenschaftlichem Gebiet, d. h. der Anschauung, dass semitische Elemente im griechischen Kult und Mythus nachweisbar sind. In dem vorgelegten Buche sucht er diese seine Anschauung grundsätzlich zu erhärten. Ausgehend von der Meinung, dass, wenn irgendwo, dann in Korinth, wo nach allgemeiner Anschauung die phönikischen Händler so tiefe Spuren hinterlassen haben sollen, sich Semitisches nachweisen lassen müsse, unternimmt es MAASS, zu beweisen, dass hier alles auf einer unbewiesenen Voraussetzung beruhe, nämlich darauf, dass man den

korinthischen Gott Melikertes dem phönikischen „Melkart“ gleichgesetzt hat. Diese Gleichsetzung ist aber nach MAASS anzufechten. Melikertes ist ein gutgriechisches Wort und bedeutet „der den Honig schneidet“. Honigpflege ist in dem alten Griechenland, namentlich in Böotien, sehr zu Hause gewesen, wie denn auch viele Namen, „besonders böotische aus dem Mythus“ honighaltig sind. „Der Name Melikertes ist ein Rudiment altbäuerlicher, am Boden wurzelnder Religion der alten bildungslosen Zeiten. Aus Böotien, dem Lande des Honigs, rettet ihn Ino nach dem Isthmus. Der Gott trägt die Landeskultur seiner Heimat in seinem ehrwürdigen Namen.“ Melikertes ist wohl ursprünglich dem korinthischen Lokalgott Melissus gleichzusetzen. Erst später sind ihm die isthmischen Spiele zugeeignet worden, die dann auch auf die Meerestrias Poseidon, Leukothea, Palämon übertragen wurden.

Es ist zu verstehen, wie die Versuche, nicht bloss die Figur Abrahams, sondern auch wesentliche Stücke Homers als aus der Izdubarlegende entnommen nachzuweisen und überall, auch bei den Griechen, östliche Stoffe zu wittern, die Philologen zu gänzlicher, schroffer Ablehnung semitischen Einflusses auf die griechische Religion und Kultur treiben können. Doch wird durch jene Uebertreibung diese Anschauung noch nicht begründet. Es ist doch einfach falsch, wenn MAASS S. 4 behauptet, wenn bezüglich Korinths die orientalische Hypothese auf sicherem Grunde ruhe, dann sei das eigentlich Griechische gleichwertig und gleichbedeutend mit dem Semitischen. Mag MAASS selbst der Nachweis gelungen sein, dass Melikertes nicht gleich „Melkart“ sei, so ist damit doch noch wenig erreicht.

Es ist doch gewiss irrig, sich das Griechenvolk auf einer Robinsoninsel zu denken. Das kann man doch mit Gewissheit behaupten, dass wie die anderen antiken Völker, so auch die Griechen in einem Verhältnis des Nehmens und Gebens zu den anderen Völkern standen. Aber die Griechen haben es verstanden, die fremden Stoffe zu modeln, ihnen ihren Geist aufzuprä en, wie das in anderer Weise von den Israeliten gilt.

Die Schrift ist gut ausgestattet. Leider hat der Verf. aber nicht in gleichem Masse das Aeussere tadellos gestaltet. Der Stil lässt nicht wenig zu wünschen übrig. Die korinthische Athena wird ihm nicht dankbar sein, wenn er sie anders „an-

knüpft". „Der attische Honig war berühmt, sogar exportiert" S. 13. S. 44 fehlt („Einmal u. s. w.") das Verbum, das der Leser sich aus dem vorangehenden Satz ergänzen muss. Für den Deutschen „blühen" die Bäume und Blumen, man redet von „blühender" Jugend und Jungfrau. Das „Blühen" des Mannes ist ein Latinismus (S. 60), mit dem man uns verschonen sollte.

Bonn. Meinhold.

Th. Maass, Rektor und Hilfsprediger, Der Urzustand der Menschheit. 98 S.

Es ist eine religions- und naturwissenschaftliche Studie über die biblischen Lehren vom Urzustande. Der Verf. hofft mit seiner Schrift einem weiteren Kreise von Gebildeten dienen zu können und wie vordem SCHLEIERMACHER, der nach seiner merkwürdigen Auffassung doch mehr zersetzend als aufbauend gewirkt haben soll, die Epigonen jener „Gebildeten unter den Verächtern" der Religion geneigter zu machen.

Ich glaube kaum, dass diese Hoffnung sich erfüllen wird. Abgesehen davon, dass dann (so z. B. S. 1) hebräische Ausdrücke nicht ohne Uebersetzung gebracht werden sollten, scheint mir der exegetische Unterbau der Schrift nicht genügend. Der Verf. ist ein Schüler DILLMANNS und steht durchaus auf dem Boden der Arbeiten jenes Meisters. Aber gerade Gen 1—11 ist da doch stark weitergearbeitet und namentlich Gen 2—3 anders gefasst. Es klingt hier gewiss (trotz MAASS) der Gedanke des Neides der Gottheit durch.

Wer, wie der Verf., auf dem Boden der Quellenscheidung steht, darf nicht Abschnitte der einen Quelle einfach aus Teilen der anderen erklären, wie doch S. 9 (Henoch) geschieht. Ebensowenig darf man die Lehre des Paulus über den Urstand aus Apostelgesch. 17 entnehmen (so S. 13). Die Ausführungen über die Lehre der Kirche vom Urstand sind ebenso kümmerlich wie das, was der Verf. aus der Religionsgeschichte an die Hand giebt. Es ist auffallend und charakteristisch zugleich, dass der Verf. sich noch mit Vorliebe auf MAX MÜLLER beruft, der gar den Beweis geliefert haben soll, dass sich die mosaische Religion nur auf Offenbarung zurückführen lässt (S. 86). MAASS kommt sogar mit der Wahnidee einer göttlichen Uroffenbarung,

mit welcher bekanntlich nicht recht etwas anzufangen ist. — Dass er ALEXANDER VON HUMBOLD (! sic) schreibt (S. 79 zweimal), ist nicht gerade Vertrauen erweckend.

Bonn. Meinhold.

N. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παροιμίαι τόμ. Β΄. Γ΄. Δ΄. Ἐν Ἀθήναις 1900—1902.

Von dem grossen Korpus der neugriechischen Sprichwörter, welches Prof. POLITIS in Athen herausgiebt und dessen ersten Band ich im Jahrgang 1901 dieses Archivs S. 71f. angezeigt habe, liegen nunmehr drei weitere starke Bände vor, welche die nach Stichworten geordneten Nummern von Ἀμαζόνα bis ἐλεῶ weiterführen. Die Ausführlichkeit der Kommentare zu den einzelnen Sprichwörtern hat noch zugenommen, werden doch oft zur Erläuterung ihres Sinnes ganze Märchen und Erzählungen mitgeteilt, so dass wir uns wohl, wenn die Einrichtung sich gleichbleibt, auf mindestens noch sechs weitere Bände gefasst machen dürfen. Das ist ja an sich zwar kein Schade, da nicht geleugnet werden kann, dass in diesen Kommentaren wichtige Beiträge sowohl zur Sprachgeschichte als auch zur Volkskunde niedergelegt sind. Aber es liegt doch die Befürchtung nahe, dass bei solcher Breite der Behandlung das ganze Unternehmen ins Stocken geraten und das verdienstliche Werk ein Torso bleiben möchte, was aufrichtig zu bedauern wäre. Meines Erachtens hätte der Herausgeber in vielen Fällen unbeschadet der Gründlichkeit sich kürzer fassen können.

Die Vorreden des zweiten, dritten und vierten Bandes enthalten Ergänzungen zur Vorrede des ersten, d. h. sie verzeichnen die damals übersehenen oder erst hinterher veröffentlichten Sammlungen neugriechischer Sprichwörter, sowie das im Verlaufe seiner Arbeit dem Herausgeber aus den verschiedensten Teilen der hellenischen Lande von Mitarbeitern neu zugegangene oder auch aus Handschriften europäischer Bibliotheken gezogene Material. Die wichtigste der bisher ungedruckten Sammlungen vulgargriechischer Sprichwörter ist die vor etwa dritthalbhundert Jahren von dem Holländer Levinus Warner (geb. 1619, gest. 1665) in Konstantinopel veranstaltete, welche zu Anfang des zweiten Bandes des vorliegenden Werkes aus einem in der Universitätsbibliothek von Leiden vorhandenen Manuskript von D. C. HESSE-

LING besonders herausgegeben ist, eine auch in sprachlicher Hinsicht willkommene Veröffentlichung.

Wenn ich in der Anzeige des ersten Bandes es als störend bezeichnen musste, dass auch Sprichwörter, die nicht als wirklich volkstümliche angesehen werden können, Aufnahme gefunden haben, so gilt dies ebenso von den jetzt zu besprechenden Bänden. POLITIS macht zuweilen selbst eine Bemerkung wie 'ἡ παροιμία δὲν εἶναι γνησία δημώδης' (so z. B. II 133 unter ἀμαθής 2) oder eine ähnliche. Aber wäre es nicht richtiger gewesen, durch gänzliche Beseitigung dieser Bastarde die ohnehin so umfangreiche Sammlung zu entlasten? Es ist ja allerdings zuzugeben, dass auch solche Sentenzen hier und da sprichwörtliche Geltung erlangen, die schon durch die Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucks sofort erkennen lassen, dass sie nicht vom Volke geprägt sind, darunter u. a. auch Worte der Bibel. Aber deren Anwendung ist doch immerhin eine beschränkte, und kaum eine von ihnen dürfte in den Kreisen des gemeinen Mannes wirklich Bürgerrecht erhalten haben. Ich für meine Person würde also Aussprüche wie beispielsweise Ἀπὸ τὴν θύραν ἡ ἁμαρτία oder Ἀσθενὴς καὶ ὁδοιπόρος ἁμαρτίαν οὐκ ἔχει (II 144) oder Γραμμένης φωνῆς δυνατωτέρα ἡ παρουσία (IV 120) oder gar Ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι (II 145) unbedenklich ausgeschlossen haben.

Je mehr das Werk fortschreitet, desto reicher entfaltet sich der Schatz von Lebensweisheit, den das moderne Griechenvolk in der gedrängten und oft derben Form dieser sprachlichen Denkmäler niedergelegt hat, und auch wer längst mit dem Gegenstand vertraut ist, wird doch in dieser umfassenden Sammlung manches ihm Neue und Beachtenswerte finden. Ethisch schön ist z. B. das athenische, auf die Scheidung einer Ehe bezügliche Sprichwort Ὄντες χωρίζῃ ἀντρόγυνο, καὶ τὰ βουνὰ ῥαΐζουν (II 328), originell, was man in Messenien zu einem Ungeduldigen sagt, Ἡ μάννα σου σ' ἐβάσταξε ἐννιὰ μῆνες, καὶ σὺ δὲν μπορεῖς νὰ βαστάξῃς; (III 69). Von eigentümlichem Interesse sind diejenigen Nummern, die mit der Charakteristik gewisser Volksstämme, wie Vlachen (III 132ff.), Bulgaren (III 213f.), Juden (IV 635ff.), sowie der Bewohner einer bestimmten griechischen Landschaft, Insel, Stadt oder Ortschaft (so z. B. Artas II 492, Kretas, der Mani und Kephalonias IV 388 oben) sich befassen. Ebenso die, welche sich über

die „Archonten", d. h. die reichen Grundbesitzer, auslassen, einen Stand, der fast ausnahmslos sehr schlecht wegkommt (II 514ff.). Insbesondere aber sei auf diejenigen Nummern hingewiesen, welche, zusammen mit dem von POLITIS in seinen Erläuterungen dazu Mitgeteilten, für die Kenntnis der mythologischen Vorstellungen, des Aberglaubens und der Volksgebräuche der Neugriechen in Betracht kommen. Vgl. namentlich die Artikel ἄνεμος, ἀστρικόν, ἀστρίτης, ἄστρο, Αὔγουστος, αὐτί, βασκαίνω, βίος, βίσσεχτος, Βοριᾶς, βροῦλλο, γάμος, γαμπρός, γραφτό, δέμα, διάβολος, δράκος.

Den Schluss dieser Anzeige mögen wenige Bemerkungen über einzelnes bilden, von denen der Herausgeber die oder jene bei der Fortsetzung seiner Arbeit wird benutzen können.

Die Erläuterung des unter Ἀφροδίτη mitgeteilten kretischen Sprichworts finde ich gänzlich ungenügend. Man möchte vor allem gern wissen, was es mit dem antiken Götternamen hier für eine Bewandtnis hat. Vgl., was ich über dessen Vorkommen in vereinzelten neugriechischen Ortssagen bemerkt habe im Rheinischen Museum, N. F. Bd. 31 S. 277f. — Unter Βαρυπνᾶς (Alp) hätte der dem neugriechischen Volksglauben entsprechende altitalische bei Petron. 38 „quom Incuboni pilleum rapuisset, [et] thesaurum invenit" nicht unerwähnt bleiben dürfen. — Unter βουνό 17 werden einige jener altertümlichen Verwünschungen in Einöden angeführt und besprochen, über die ich in den Jahrbüchern für klassische Philologie 1891 S. 561ff. ausführlich gehandelt habe. Es ist dort von mir nachgewiesen, dass auch den Römern ganz entsprechende Verwünschungsformeln geläufig waren, und ich will bei dieser Gelegenheit zwei weitere Belege nachtragen, nämlich die Wandinschrift auf dem Palatin „Quisque meam futuit rivalis amicam, Illum secretis montibus ursus edat" und die pompeianische „Si quis forte meam cupiet violare puellam, Illum in desertis montibus urat amor" (C. I. L. IV, 1645 mit ZANGEMEISTERs Bemerkungen. Carm. Lat. epigraphica ed. Buech. 953 und 954). — Unter βρικόλακας (Vampyr) geht POLITIS in einer langen Anmerkung unter dem Texte auf die Etymologie des Wortes ein, bestreitet dessen heutzutage wohl allgemein angenommenen slavischen Ursprung und will die ehemals von Koraïs versuchte Ableitung von altgriechisch μορμολύκη wieder zu Ehren bringen. Er wird aber schwerlich irgend jemanden überzeugen. Seltsam ist der Schluss,

dass, weil an manchen Orten Griechenlands echt hellenische Namen zur Bezeichnung des Vampyrs begegnen, auch der gebräuchlichste von allen, d. i. eben βρικόλακας, hellenisch sein müsse. Vielmehr ist gerade daraus zu folgern, dass letzteres Wort fremden Ursprungs ist, worauf auch schon die Menge der Formen, in denen es variiert, hindeutet. Ich verweise auf das, was ich Volksleben der Neugriechen I 158ff. ausgeführt habe, woran ich auch heute nichts zu ändern finde. Uebrigens bemerkt man auch sonst bei POLITIS eine Neigung, Ungriechisches aus dem Griechischen abzuleiten. Vgl. z. B., was III 279 No. 50 über den Namen des in den Zwölften umgehenden Καλικάντζαρος gesagt wird. — Ueber den unter βρίσκω 41 erwähnten merkwürdigen Familienbrauch auf Zakynthos am Weihnachtsabend habe ich sehr eingehend berichtet Volksleben der Neugriechen I 62—65 (kürzer in meinem Buche „Die Insel Zakynthos“ S. 113), worauf hätte verwiesen werden müssen. — Unter γέρος 35 liefert POLITIS zu dem byzantinischen Sprichwort Εἰ μὴ ἔχεις γέροντα, δὸς καὶ ἀγόρασον einen langen Kommentar, der indessen ungenügend ist und vor allem auf falschen Voraussetzungen beruht. Die Sage von der Errettung aus Not und Gefahr durch den weisen Rat eines Alten und der daraus entsprungenen Wertschätzung der Greise ist weit älter als er annimmt, sie kommt bereits bei Festus S. 334 b, 1—10 M. vor (mit dessen Erzählung die von SCHOTT, Walachische Märchen No. 12 S. 152f. unter der Ueberschrift „Eine Geschichte aus der Römerzeit“ mitgeteilte sich sehr nahe berührt) und hängt thatsächlich zusammen mit der in vorgeschichtlichen Zeiten über die ganze Erde verbreitet gewesenen und selbst heute noch nicht allenthalben erloschenen Sitte der Altentötung. Ich gedenke hiervon demnächst an einem anderen Orte und in anderem Zusammenhang zu handeln und will hier nur daran erinnern, dass es an Volkssagen dieser Art auch im modernen Griechenland nicht fehlt. Die Belege dafür kann POLITIS in meinem Buche „Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder“ S. 26 finden. — Ueber die unter γράφω 7a erwähnte merkwürdige Vorstellung, nach welcher die auf dem Antlitz Neugeborener sich zeigenden kleinen Hautausschläge die von den Moiren geschriebenen Schicksalssprüche sind, habe ich Volksleben I 212 gehandelt. — Zur Erläuterung des auf die Schlauheit der Weiber gehenden Sprichwortes unter γυναῖκα 41 führt POLITIS eine auf

Zakynthos erzählte Sage an, ohne, wie es scheint, zu wissen, dass eine Version derselben schon von mir (Griechische Märchen u. s. w. S. 140f.) veröffentlicht worden. — Die unter γλῶσσα 18 verzeichnete sprichwörtliche Redensart Ἔχει τ' Ἀρείου τὴ γλῶσσα wird erklärt durch die Worte εἶναι δεινὸς εἰπεῖν. Das dürfte falsch sein, da Ἄρειος, ebenso wie Πιλάτος vom Volke zur Bezeichnung eines schlechten, verworfenen Menschen gebraucht wird (vgl. PHILISTOR III 126). Unrichtig ist auch, was hinzugefügt wird, dass keines anderen Häretikers Name im Volksmunde fortlebe. Denn in der Umgegend des Parnasos (Arachova) ist, seltsam genug, auch dem Namen unseres Luther die Ehre zuteil geworden, im Sinne von ἄθεος, ἀσεβής verwandt zu werden.

Freiburg i. Br. Bernhard Schmidt.

Berichtigung zu der Miscelle von W. H. ROSCHER, Bd. VI Heft 1 S. 62ff.

S. 64 Z. 2 v. o. lies ὀγδοαῖος statt ὀρδοαῖος. — S. 65 Z. 12 v. o. lies aus 4 Vierfüsslern und 3 Vögeln. — S. 65 Anm. 1 füge hinzu: 'Vgl. ferner Apollod. b. Zenob. 5, 22, Poll. 1, 30f., LOBECK, Agl. p. 1081'. — S. 66 Z. 8 v. o. füge hinter „an der ersten Stelle stand" ein: (vgl. DITTENBERGER, Syll.[1] nr. 207, 8—9: ἑκατόμβην βούπρῳ[ρον καὶ] δωδεκαΐδα βούπρῳρον; Hesych. s. v. βούπρωρον. DITTENBERGER 13, 37f.: τριττοία βόαρχος). — S. 67 Anm. 2 Z. 3 füge ein: Phavorin. b. Laert. Diog. 8, 53; sodann lies: 'v. Prott-Ziehen statt Ziehen'; ebenso S. 67 Anm. 3 vorletzte Zeile, wo am Schlusse noch hinzuzufügen ist: 'Vgl. auch über solche Kuchenopfer im Kult des athen. Zeus Meilichios Thuk. 1, 126, 4 u. Schol.' — S. 69 Anm. 1 streiche die letzten fünf Zeilen.

Preuss, Dr. K. Th., Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange. Sonderabdruck aus Bd. 33 der „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien". Wien 1903.

Die Religion der alten Mexikaner ist reich an symbolischen Beziehungen zu den Naturerscheinungen, und die Darstellungen der mexikanischen Handschriften mythologischen Inhalts enthalten daher eine Fülle derartiger Symbolik. Einen wertvollen Beitrag zum systematischen Verständnis dieser Darstellungen

liefert die vorliegende Arbeit. Der Verf. untersucht die Bedeutung des Feuers in seiner kosmischen und terrestrischen Gestalt für die mythologischen Anschauungen der alten Mexikaner und bringt dafür ein reiches, sorgfältig durchforschtes Material aus den Handschriften bei. Er erörtert zunächst die Kenntnisse der Mexikaner von den vulkanischen Erscheinungen und geht sodann den Beziehungen der Feuergötter zu mythologisch verwandten und abgeleiteten Begriffen, insbesondere auch zu den mythologischen Personifikationen der entgegengesetzten Naturkraft, des Wassers, nach. Die Idee des die Erde wie den ganzen Kosmos durchdringenden Feuers und Wassers ergiebt sich als der leitende Grundgedanke des ganzen Systems der bezüglichen mythologischen Vorstellungen. Die symbolischen Gestaltungen des Feuers und des Wassers als Waffen gewisser Gottheiten stehen in Beziehung zu den Opferhandlungen der Menschen, ihren Sünden und den Bestrafungen dafür. Die Folge der Sünde ist der Tod, das Hinabstürzen in das unterirdische Reich des Feuergottes. Eine reiche Zahl von Abbildungen aus den mexikanischen Handschriften erläutert die Ausführungen des Verf., dem man eine durchaus sorgfältige und gründliche Behandlung des Materials wie der spanischen Ueberlieferungen und der bisherigen Forschungsergebnisse zuerkennen muss. Dass in den Einzelheiten der Deutung der mexikanischen Handschriften und ihrer mythologischen Darstellungen noch manches sehr zweifelhaft ist, kann nicht hindern, im grossen und ganzen die Ergebnisse des Verf. als Fortschritte in der Erforschung dieses schwierigen Gebietes anzuerkennen.

P. Schellhas.

Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. Verslag von den directeur over het tijdvak von 1. Okt. 1900 tot 30. Sept. 1901. s'Gravenhage 1901.

Aus dem Zuwachse der Sammlung während des Berichtsjahres ist bemerkenswert: Schwirrhölzer von den Toradjas in Central-Celebes (bisher von dort nicht bekannt), aus dem Blatte von Ficus Livingstoni verfertigt[1], verschiedene Objekte aus

[1] Aehnliche Schwirrhölzer bildet Haddon (Head Hunters, Black, White and Brown. Lond. 1901, p. 226) von der Hood-Halbinsel, Brit. Neu-Guinea, ab.

Japan, welche auf Religion und Kult Bezug haben, endlich eine hölzerne Figur des Regengottes aus dem Sankurugebiete (Kongostaat). Unter den dem Berichte beigegebenen Tafeln ist Tafel XIV besonders interessant, welche zwei bemalte Holzmasken aus dem Kongostaate, die bei den Beschneidungszeremonien gebraucht werden, wiedergiebt.

Horn (N.-Oe.). Dr. Rich. Lasch.

Ethnologisches Notizblatt. Herausgegeben von der Direktion des Königl. Museums für Völkerkunde in Berlin. Bd. III Heft 1—3. Berlin 1901.

Von für die Religionswissenschaft wichtigen, in diesen Heften enthaltenen Beiträgen sind folgende zu erwähnen:

Auf S. 135—138 bildet E. SELER ein im k. k. naturhistorischen Hofmuseum in Wien befindliches sog. quauhxicalli aus Stein, eine Opferblutschale der alten Mexikaner ab. Dieselbe diente das Blut der Opfer aufzunehmen und es den verschiedenen Idolen darzubringen. Diese Schalen sind mit Adlerfedern darstellenden Ornamenten sowie mit dem Bilde der Sonne verziert, weil die Seelen der Geopferten zur Sonne gingen. Auf der Unterseite tragen diese Schalen, wie SELER jetzt ergründen konnte, das Sinnbild der eben dem Erdrachen entsteigenden Sonne, weil diese Seelen der Geopferten in der Region des Sonnenaufgangs, in dem Osthimmel, ihren Wohnsitz hatten.

Die Abhandlung von HAHL über „Sitten und rechtliche Verhältnisse auf Ponape“ (Heft 2 S. 1—13) enthält auf S. 1—4 reichliche und sehr wertvolle Angaben über die Religion, Kult, Mythologie und Priesterstand auf jener schönen, nun in deutschen Besitz übergegangenen Südseeinsel. Es sei hieraus folgendes erwähnt: die Seele geht nach dem Tode in ein Land, pajit genannt, welches man sich unter dem Ozean liegend denkt. Die Seele muss aber eine Brücke überschreiten, welche von der Erde nach pajit führt; auf ihr stehen Wächter, Teufelsgestalten, die bereit sind, die Seele nach einem bösen Orte, pueliko, in der Unterwelt zu entführen. Bei ihrem Anblick fängt der Verstorbene zu tanzen an, der Tanz lässt die Wächter ihre Pflicht vergessen, so dass der Tänzer von der Brücke schliesslich in den Teil des Totenlandes, wo Ueberfluss herrscht und die Seelen

ein glückseliges Leben führen, springen kann. Wer nicht tanzen kann, wird nach pueliko geschleppt.

Auf S. 40—59 giebt E. W. K. MÜLLER ein genaues Verzeichnis der japanisch-buddhistischen Holzbildwerke, welche Herr ELLON dem Berliner Museum zum Geschenke gemacht hat. Diese Sammlung bildet ein schönes Gegenstück zu der im Jahre 1900 dem Museum einverleibten shintoistischen Kollektion des Prof. FLORENZ in Tokyo.

Auf S. 60—65 berichtet VON DEN STEINEN über ein ethnographisches Kuriosum, drei Medizinpfeifen der Payaguá-Indianer in Paraguay, welche das biblische Motiv des Paradieses eingeschnitzt zeigen.

Endlich liefert PREUSS in seiner Arbeit „Der Affe in der mexikanischen Mythologie" (S. 66—76) einen dankenswerten Beitrag zur Mythologie der Azteken.

Das 3. Heft des Notizblattes enthält nichts für die Religionswissenschaft Belangreiches.

Horn (N.-Oe.). Dr. Rich. Lasch.

A. Kalthoff, Die Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1901.

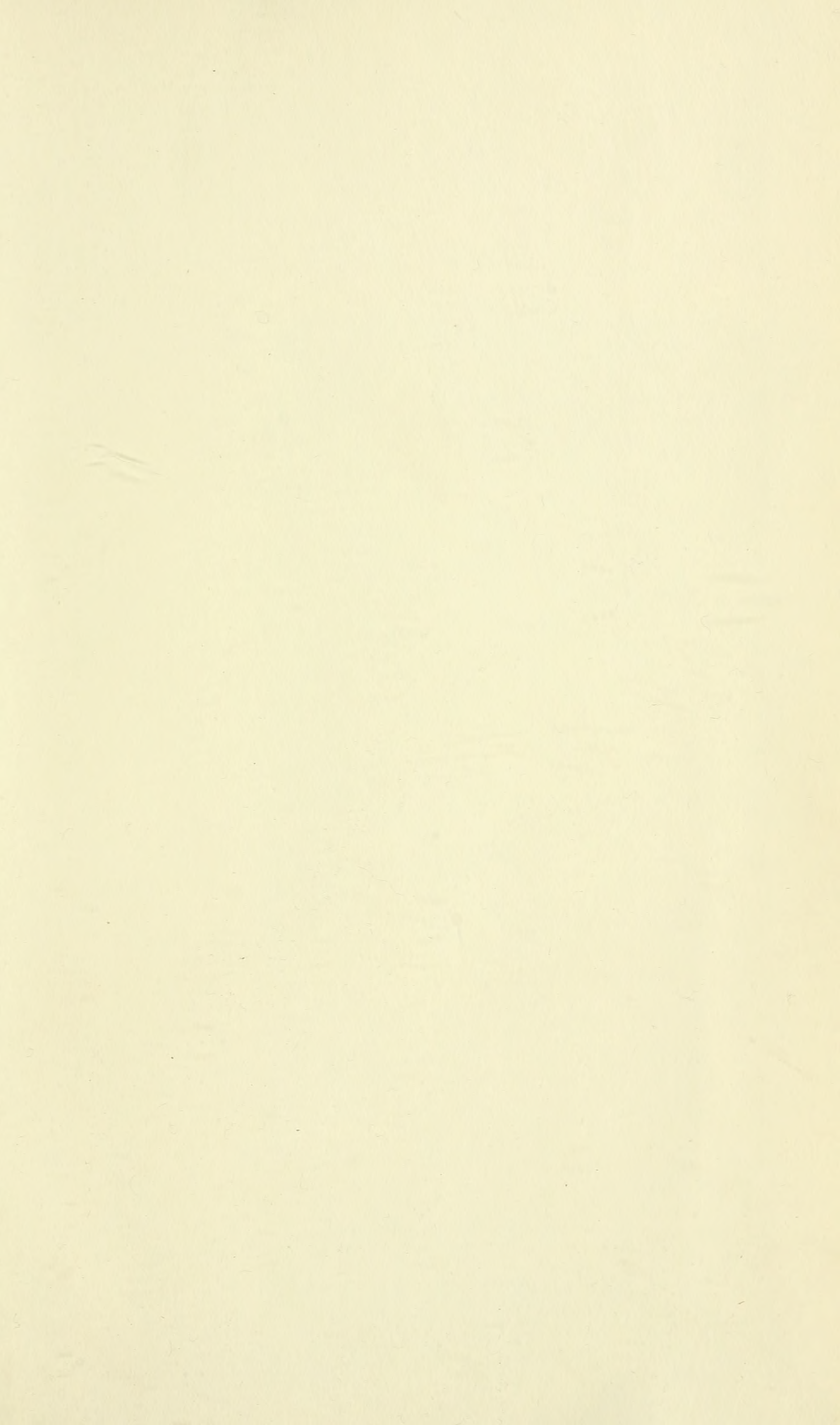
Wie schon WINDELBAND die philosophische Entwicklung des griechischen Geistes auf eine sozialpsychologische Grundlage stellte, ohne freilich die Bedeutung der führenden Geister deshalb zu beeinträchtigen, so sucht der bekannte Verf. des vorliegenden Buches noch schärfer den sozialen Hintergrund durch Anknüpfung an materielle und nationalökonomische Faktoren in den Blickpunkt der Betrachtung zu rücken. Für uns hier kommt nur das religiöse Moment in Frage, das KALTHOFF in dem letzten Kapitel behandelt, betitelt: Der Uebergang zur christlichen Theologie. Wenn man den wissenschaftlich kritischen Massstab der historischen Untersuchung an die Entstehung des Christentums anlegt (also wiederum sozialpsychologisch zu Werke geht), so ergeben sich bekanntlich zwei Quellen für den Ursprung desselben, die griechische Spekulation und die jüdische Messiasidee. Für die Entfaltung des neuen Glaubens waren sodann die Zeitverhältnisse im allgemeinen ungemein günstig, als auch ganz besonders eine seit dem zweiten Jahrhundert

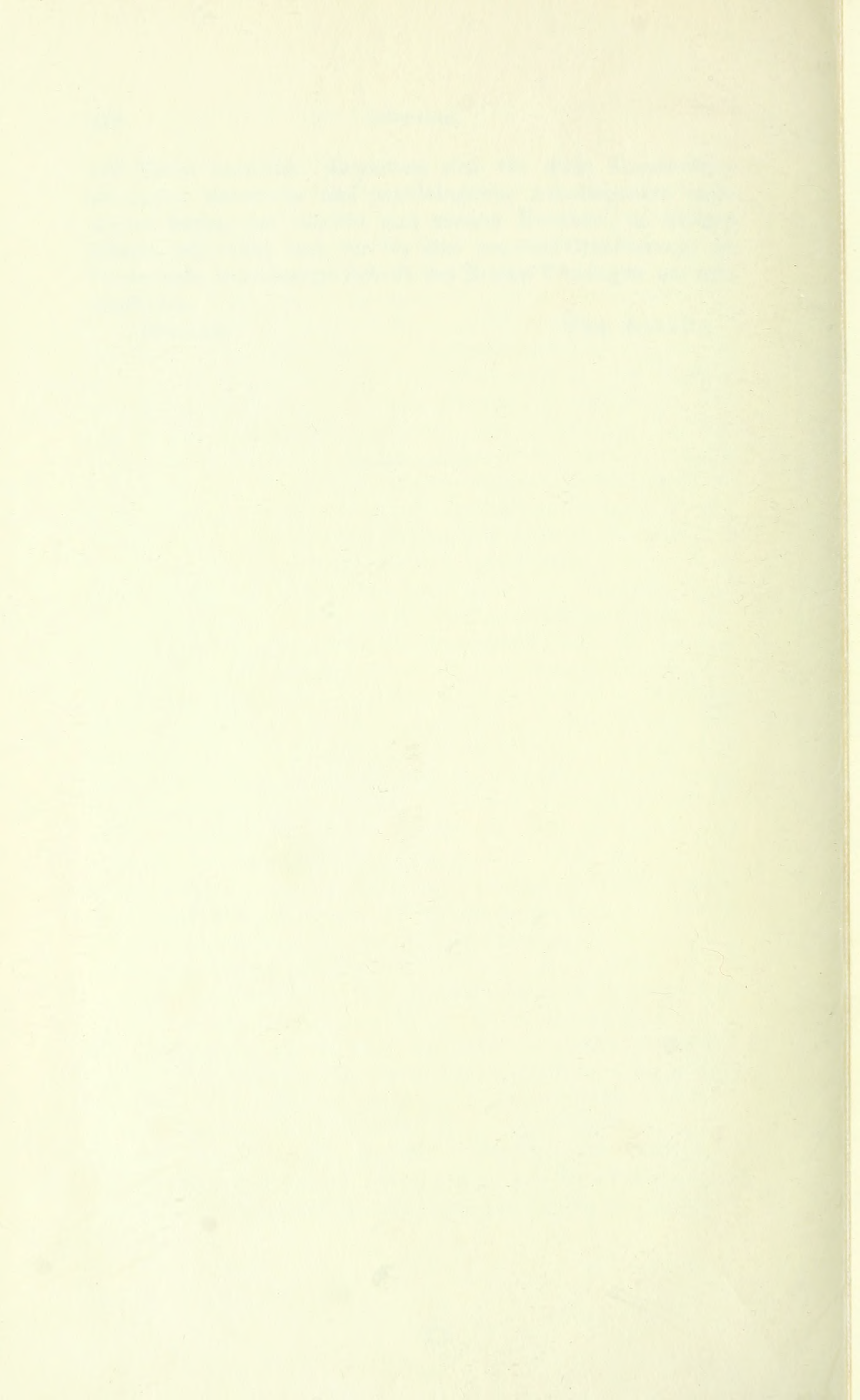
immer stärker anschwellende religiöse Sehnsucht und Innigkeit, eine pessimistische Verurteilung aller früheren Ideale und Lebenswerte und eine dadurch bedingte immer einseitigere Richtung nach dem Jenseits, die ursprünglich dem echten, unverfälschten Hellenentum völlig fremd war. Es heisst hier: Dieser im Gewande der griechischen Jenseitigkeitsphilosophie erscheinende religiöse Glaube dringt nun auch mit der Hellenisierung des Orients in die religiöse Gedankenwelt des jüdischen Volkes ein. Noch dem Dichter des Hiob ist der Unsterblichkeitsglaube fremd, er würde denselben sonst unmöglich im Suchen nach Lösung des ihn beängstigenden Problems mit Stillschweigen haben übergehen können. Die hebräischen Spruchsammlungen kennen doch zu ihrer Begründung ihrer fast epikuräischen Nützlichkeitsmoral nur die Rücksicht auf das Wohlbefinden des Individuums in der Wirklichkeit und inneren Gesetzmässigkeit seines Lebens; der Prediger Salomonis mit seiner müden Weisheit von der Eitelkeit aller Dinge wehrt sich noch dagegen, dass zwischen dem Geist des Menschen und dem des Viehes der Unterschied unsterblichen Lebens gemacht werde, und erst mit der Weisheit Salomonis greift die griechische Jenseitigkeitsphilosophie mit stoisch-platonischen Gedanken in die spätjüdische Litteratur hinein, um dann freilich auch schnell den überaus grössten Teil des religiösen Sinnens und Denkens der Juden in der Ausgestaltung der messianischen Apokalyptik zu beherrschen. Diese messianische Apokalyptik, also der Glaube an ein nicht in der geschichtlichen Entwicklung begründetes, sondern durch Tod und Auferstehung bedingtes messianisches Zukunftsreich der Menschheit, wie dasselbe im Danielbuch seine Grundlage und sein Modell gefunden, liefert dann die Form, in die die religiöse Gedankenwelt der christlichen Aera gegossen erscheint, insofern die ganze altchristliche Theologie diesen Jenseitigkeitscharakter an sich trägt: die platonische Verdoppelung der Welt wird Glaubenssatz der christlichen Kirche (S. 143). Der für den praktischen Ausbau des Christentums so ausserordentlich wirksame Gedanke der Askese war andererseits sowohl durch das Griechentum, besonders aber durch den scharfen Dualismus Platos als auch durch das Judentum, das den Gegensatz des Heiligen, Gottgeweihten gegenüber dem Unreinen, nur Menschlichen immer einseitiger betonte, dem populären Bewusstsein immer geläufiger geworden, von den griechischen Mysterien, die

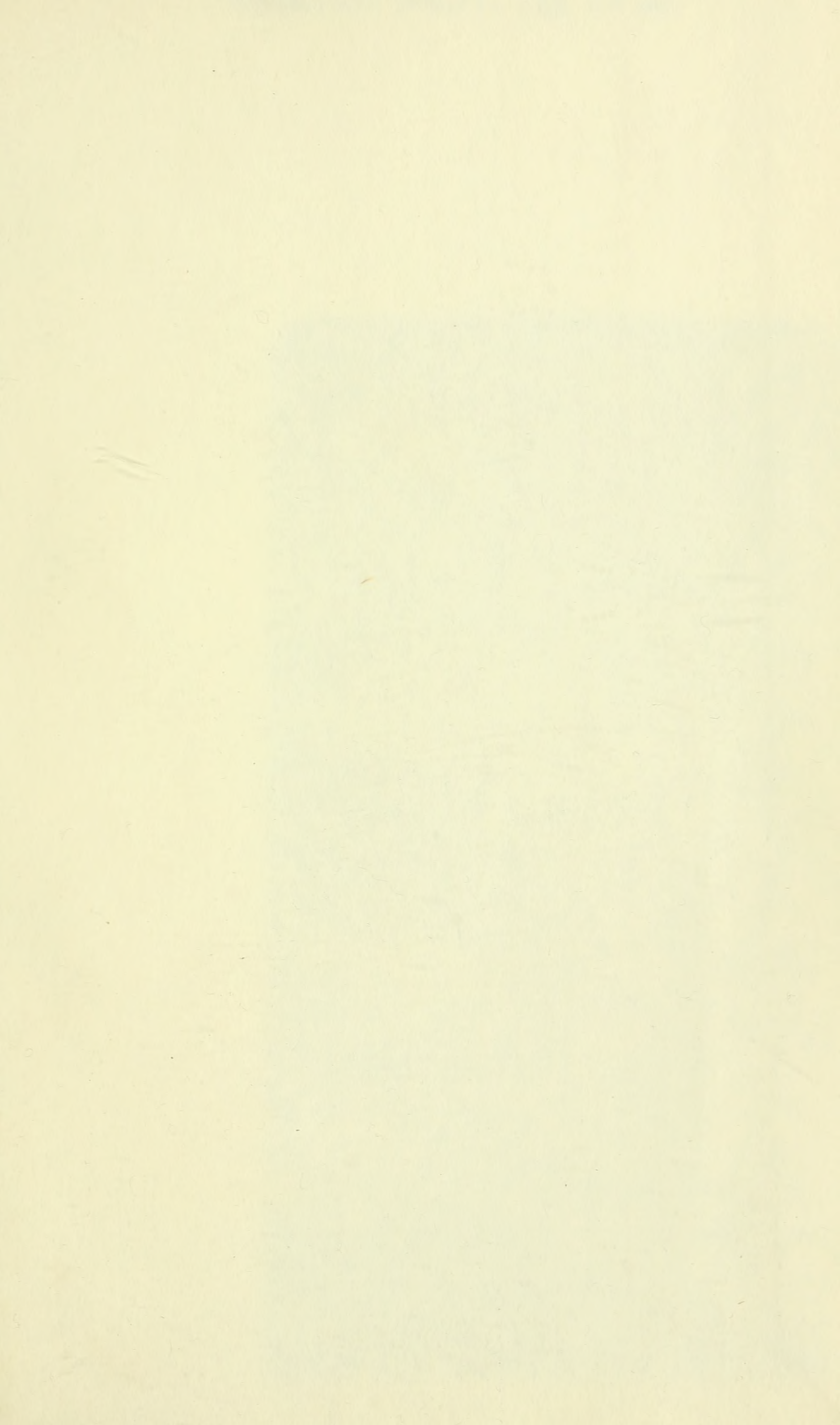
in der neuen Religion zu so bedeutsamem Leben wiedererstehen sollten, gar nicht zu reden. Messe und Askese, schreibt KALTHOFF, schaffen die Verbindung mit der jenseitigen Welt von unten, die Theologie, das kirchliche Dogma stellen dieselbe Verbindung von oben, vom Jenseits aus, her; sie wollen das überweltliche Leben in Begriffe bringen, es durch den Begriff in den Menschengeist einführen. Aber auch hier liegen die Wurzeln der Begriffe in Griechenland, in der Logoslehre und dem Monotheismus der griechischen Philosophie. Weil der Philosoph mit dem Instrument des Gedankens seine Welt erschuf, je nach dem Bilde, das er selber von derselben sich gestaltet, so ist der Glaube an den Gedanken, an die Kraft des Gedankens auch unausgesprochen der Mittelpunkt alles philosophischen Denkens. . . . Für den Griechen wird das Instrument eine eigene Existenz, ein selbständiges Subjekt, es wird der Logos, der zunächst in den Philosophen wirksam ist, dann aber selber ein kosmisches Prinzip wird, welches, weil in der ganzen Welt wirksam, dem Menschen jede Weisheit, jede Erkenntnis vermittelt. So viele Wandlungen die Bedeutung des Logos auch von Heraklit bis zu dem Gebrauch des Begriffes in der neuplatonischen Schule durchgemacht hat, im Logos verkörpert sich der Glaube der Philosophen an das Lebenselement der Philosophie, den Gedanken. In der platonischen Verdoppelung der Welt bildet der Logos allein die Gewähr, dass doch auch in der sichtbaren Welt noch Philosophen geboren werden können; er ist das theoretische Mittelglied zwischen beiden Welten, das Licht, das aus der unsichtbaren in die sichtbare Welt hineinscheint, jeder Begriff, den der Denker bildet, trägt in sich einen Strahl dieses Lichtes, der in die Sichtbarkeit gebannt ist. So erscheint die Welt als der sichtbar gewordene Logos, der Logos selbst aber ist in der platonischen Ausgestaltung des Begriffes ganz Idee, Urbild des Erschaffenen, er ist selber Gott und in Gott; in der neuplatonischen Anschauung wird er die dem Menschen, der Sichtbarkeit zugewendete Seite des in seinem Wesen schlechthin unergründlichen und dem Menschen unsichtbaren Gottes (S. 147). Der Verf. hat dann noch die Ausbildung der Trinitätslehre nach demselben Gesichtspunkt hin verfolgt, indem er den heiligen Geist als ein spezifisch römisches Erzeugnis hinstellt, der als Rechtsvertreter für die Menschen in Sachen des geistlichen Wohles

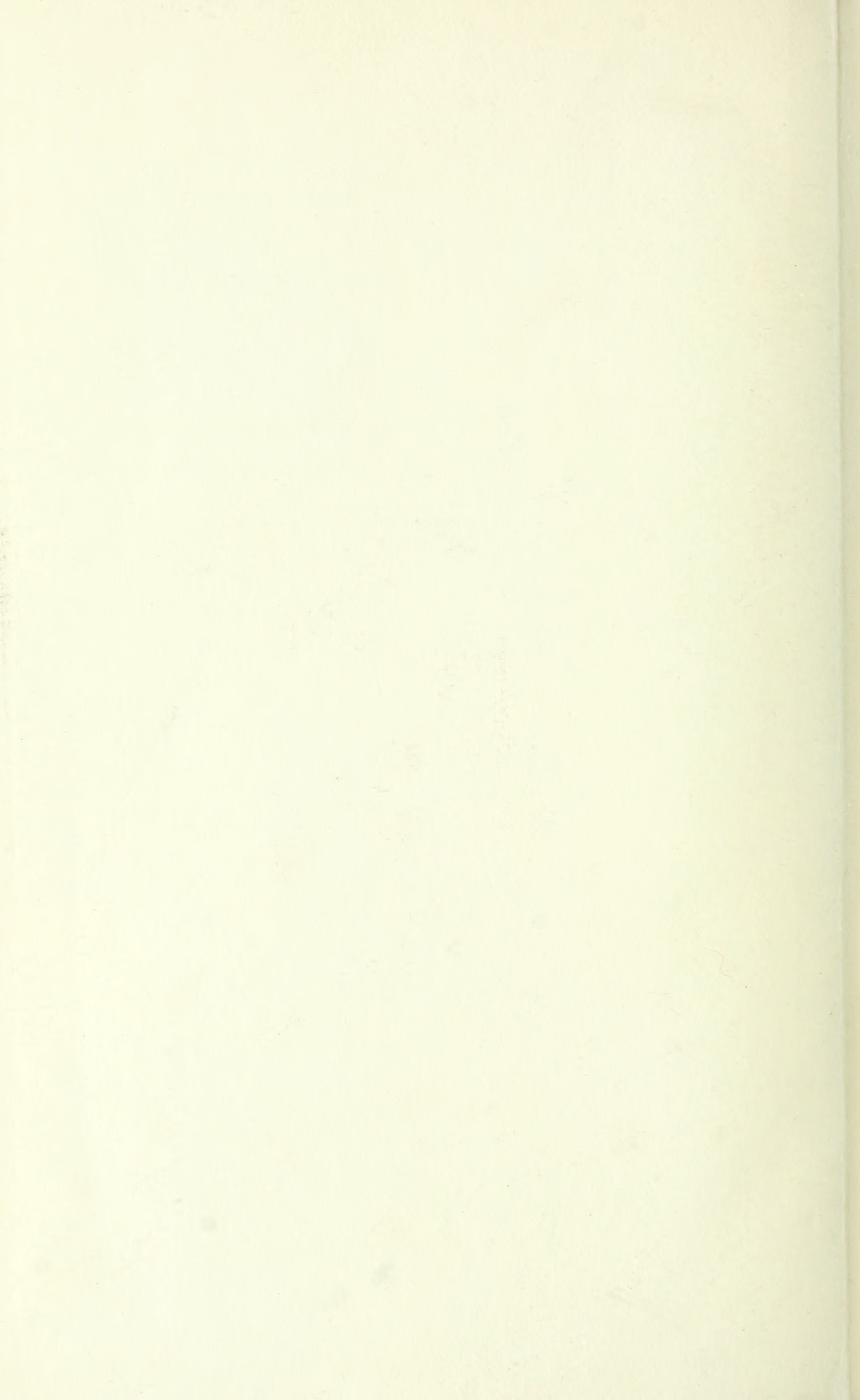
und Heiles erscheine. Inwieweit sich für diese Konstruktion bestimmte historische und psychologische Anhaltspunkte nachweisen lassen, das entzieht sich unserer Kenntnis; im übrigen können wir (wenn auch nur für eine populäre Orientierung) die vorliegende warmherzige Schrift des Bremer Theologen nur sehr empfehlen.

Bremen. Ths. Achelis.









BINDING SECT. FEB 16 1981

BL
4
A8
Bd.6

Archiv für Religions-
wissenschaft vereint mi
den Beiträgen zur Reli-
gionswissenschaftlichen
Gesellschaft in Stockho

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

